



٥٤٤

تتبع بديع من اصول الفقه

للعلاقة محمود الاسدي
بيد معاني البديع لابن الساعاتي
للعلاقة محمود الاسدي
المرحوم المصنف
وهابي لاف
المستخرج

الجلد الاول
شرح البديع من اصول الفقه
اسمه بيان معاني البديع
للعلاقة محمود الاسدي

المرحوم المصنف
المستخرج

فتوا
عصم

532

سرد

ابن كاذب كسره اوله يفي

وزيد الطيفه وبالقوافي معوق النوار وتنفذ المعاهد ونحو ذلك من تقرير القوافي جزاهم الله عنا خير
 الجزاء ورزقهم حظ النقاء في الدنيا والبقا غير ان كتاب البدع من سوانح السج الامام الحبيب الخاتم جامع الاصول
 الفروع ناظم درر المعقول والمشرع استقى الحقيقة من حروف المدققين مطهر الملة والذرا العجايب
 احسن على رتب المعروفات من الساعات الفدادين من انفسه بغير اناء واسكنه جنة احتج من
 بينها بمزايا امره عليها فانه علم بالاستقرار ان خير تصنيف في هذا الفن في هذه الامم الشافعي
 كتاب الاحكام واحسن تصنيف في هذه الامم اي صنفه رحمه الله تعالى اصول الفقه الاسلامي فان
 الاول يحتوي على المقاصد الكلية لاصوليه والاضطرطوي على المشواهد الجزئية المفروعية كل منها
 قد لا يعادله نظاير فخر لا تقابله اشياء هذه جامع لقواعد المنقول جار ولعنايل المعقول والبدع
 محيط بالمحقق ما في الاحكام شامل لخلاصة اصول فخر الاسلام منها البعيد مولد للشريد
 معتد للفقهاء من عرف للاصول لا حيز من ضمن لزيادات شريفة مصدر وقواعد منحة الطيفه
 مذهب فيما انصرف الباب من رتبته مدرجه صلحه الذي هو اصل الباب وقد اقتصر مني جلد من
 اصحابه على ما فيه من احوال ان اشترح له شرعا يدق حقايقه ويحقق قايته ويدل على النقط
 صوابه ويكشف عن وجه المعاني فيقارن ويقتضيه معضله ويسد خلله ويحرر قواعده ويقرر معاقده
 سلكيا في بسط موجبه وحل ملقن متعرضا للتقييد مرسل وتفصيل بحله معرضا لارجح به من غير عن
 موقع زلل فان التفسير على التقديرين غير الرد والشرح غير الجرح فاسعفت طابع مقتصر جم
 ومسولهم وشرعت في تحصيل ملتمسهم وما مولهم وسيتبين من معنى البدع **دول**
 اسم الله الرحمن الرحيم الخير دايك اللهم يا واهب الوجود والفيض شعاك يا واسع الرحمة والجلود
 انت الذي لا ينقصر فيضك العطاء وكلنا يد يدك سحاء تلك النعمه السابغه والجهه الباقه ويعفوك
 عباد العباد ومنك المبدأ واليك المعاد بعثت للناس فاقمت لهم المحمده واضحت لهم المحمده
 وخصصت محمد اسيد البشر انواع الكالات وختمت به رسالته الرسالات وقطعت لخصته الصل
 ونسجت لفته الملوك اللهم فصل عليه صلاة تقف دونهايات الطلب ويتسواها على المقامات
 والرتب واجعلنا اللهم من ارضائك تساعه وانخلص لك في قول الحق واستماعة واراد وجهك الكبر
 بها تقه ومنتهه واسمعه توفيقك فيما جمعه والله قد سخطك بها الطالب لنهاية الوصول
 الى علم الاصول بهذا الكتاب البدع في معناه المطابق لاسمه لمسهاه لخصته من كتاب الاحكام ومعه
 بالجواهر النفيسه من اصول فخر الاسلام في احوال المحمدين في جماع الاصول الجامعان لقواعد

مقرب

المحمديه

فخر

Soleim
 HADAN HUSNIP
 532

مصحح ان يكون علمها فانه لا امتناع في كون معناه الذي هو اللفظ علمها فان قيل كيف يتصور ان يكون
 اللفظ نفسه معناه والذا غير المدلول احسان تغاير الاختيار وكاف فان قيل اذا كان نفس معناه
 لا يصح ان يكون مميذا للعلم لان اللفظ ليس بعلم احسان بان المميز للعلم هو معناه الذي ليس بلفظ
 وهو لا يميز فان قيل لا محذور اما ان يراد باصول الفقه لفظه او معناه الذي ليس بلفظ وهما معا
 فان كان لا يصح ان يكون مميذا للعلم وان كان الثاني فلا يصح ان يكون مميذا للعلم وان كان الثاني
 يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في مدلولين بطريق الاشتراك ان كان حقيقته فيهم او بطريق
 المجاز والحقيقة ان كان حقيقته في احدهما مجازا في الاخر احسان بان لا امتناع في ذلك
 فان الصحيح هو ان استعمال اللفظ في المدلولين هذا غاية ما يقال في توجيه كلام المصنف لكنه
 ما حوز استعمال اللفظ في المدلولين كما سبق فيرد الاعتراض عليه قوله العلم اراد به هاهنا
 التصديق الجان المطابق الثابت ولا يمكن حدوثه من العلم الابدي كونه متعلقا لان العلم لا يمتنع في ذلك
 المتعلق من لوازمه والقواعد جمع فاعل وقد مر تفسيرها وهي عامه لانها جمع معروفة بالام
 وتفسيرها بالصفا لا ينافي عمومها فان العموم ثابت بالنسبة الى ما يقع بعد التخصص بالصفا
 واعتبر به عن العلم الجزئيات والعلم ببعض مسائل اصول الفقه لانه وان كان من الاصول لكنه
 ليس نفسه لان بعض الشق من الباقي القواعد اما متعلق بحدود فبذلك العلم المتعلق بالقواعد
 او متعلق بالعلم فان الفعل المأخوذ من العلم يستعمل معناه بنفسه كقوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وقوله
 تعالى يعلم ما بين ايديهم في الارض وقوله تعالى يعلمون ظاهرا من السماء الدنيا ومعنى كقوله تعالى الم
 يعلم ان الله يرى واختلاف التعدد بنفسه وبالباقي باختلاف المعنى فيكون معنى علم اذا تعدد
 بنفسه غير معناه اذا تعدد بالباقي فيكون لفظ علم مشترك بين معنيين او حقيقته في احدهما مجازا
 في الاخر وهو اول ما في اللفظ اذا اراد من الاشتراك المجاز فالجواز اولي فيكون لفظ علم حقيقة
 في احد المعنيين مجازا في الاخر ولا بد من علاقة معتبرة بين المعنيين والذي يظهر هاهنا هو
 ان يكون المعنى المجازي لازما للمعنى الحقيقي فيصير الفعل بعد ذلك تعدي الفعل الى العلم
 بطريق الحقيقة ولازم معنى علم هو الاحاطة والتعلق بمصنوع معنى الاحاطة والتعلق معدي
 بعدد وكل من الاحاطة والتعلق معدي بالباقي فيكون علم اذا عدي بنفسه يكون اعتبار معناه
 الحقيقي من غير اعتبار تعيين معنى الاحاطة او التعلق واذا عدي بالباقي يكون باعتبار تعيين معناه
 فان انتقال الصلة للتعيين فالكافي في قوله بالقواعد محذور ان يكون متعلقا بالعلم نفسه مع
 اعتبار

١١٩٦
 ١١٩٧
 ١١٩٨
 ١١٩٩
 ١٢٠٠
 ١٢٠١
 ١٢٠٢
 ١٢٠٣
 ١٢٠٤
 ١٢٠٥
 ١٢٠٦
 ١٢٠٧
 ١٢٠٨
 ١٢٠٩
 ١٢١٠
 ١٢١١
 ١٢١٢
 ١٢١٣
 ١٢١٤
 ١٢١٥
 ١٢١٦
 ١٢١٧
 ١٢١٨
 ١٢١٩
 ١٢٢٠
 ١٢٢١
 ١٢٢٢
 ١٢٢٣
 ١٢٢٤
 ١٢٢٥
 ١٢٢٦
 ١٢٢٧
 ١٢٢٨
 ١٢٢٩
 ١٢٣٠
 ١٢٣١
 ١٢٣٢
 ١٢٣٣
 ١٢٣٤
 ١٢٣٥
 ١٢٣٦
 ١٢٣٧
 ١٢٣٨
 ١٢٣٩
 ١٢٤٠
 ١٢٤١
 ١٢٤٢
 ١٢٤٣
 ١٢٤٤
 ١٢٤٥
 ١٢٤٦
 ١٢٤٧
 ١٢٤٨
 ١٢٤٩
 ١٢٥٠
 ١٢٥١
 ١٢٥٢
 ١٢٥٣
 ١٢٥٤
 ١٢٥٥
 ١٢٥٦
 ١٢٥٧
 ١٢٥٨
 ١٢٥٩
 ١٢٦٠
 ١٢٦١
 ١٢٦٢
 ١٢٦٣
 ١٢٦٤
 ١٢٦٥
 ١٢٦٦
 ١٢٦٧
 ١٢٦٨
 ١٢٦٩
 ١٢٧٠
 ١٢٧١
 ١٢٧٢
 ١٢٧٣
 ١٢٧٤
 ١٢٧٥
 ١٢٧٦
 ١٢٧٧
 ١٢٧٨
 ١٢٧٩
 ١٢٨٠
 ١٢٨١
 ١٢٨٢
 ١٢٨٣
 ١٢٨٤
 ١٢٨٥
 ١٢٨٦
 ١٢٨٧
 ١٢٨٨
 ١٢٨٩
 ١٢٩٠
 ١٢٩١
 ١٢٩٢
 ١٢٩٣
 ١٢٩٤
 ١٢٩٥
 ١٢٩٦
 ١٢٩٧
 ١٢٩٨
 ١٢٩٩
 ١٣٠٠
 ١٣٠١
 ١٣٠٢
 ١٣٠٣
 ١٣٠٤
 ١٣٠٥
 ١٣٠٦
 ١٣٠٧
 ١٣٠٨
 ١٣٠٩
 ١٣١٠
 ١٣١١
 ١٣١٢
 ١٣١٣
 ١٣١٤
 ١٣١٥
 ١٣١٦
 ١٣١٧
 ١٣١٨
 ١٣١٩
 ١٣٢٠
 ١٣٢١
 ١٣٢٢
 ١٣٢٣
 ١٣٢٤
 ١٣٢٥
 ١٣٢٦
 ١٣٢٧
 ١٣٢٨
 ١٣٢٩
 ١٣٣٠
 ١٣٣١
 ١٣٣٢
 ١٣٣٣
 ١٣٣٤
 ١٣٣٥
 ١٣٣٦
 ١٣٣٧
 ١٣٣٨
 ١٣٣٩
 ١٣٤٠
 ١٣٤١
 ١٣٤٢
 ١٣٤٣
 ١٣٤٤
 ١٣٤٥
 ١٣٤٦
 ١٣٤٧
 ١٣٤٨
 ١٣٤٩
 ١٣٥٠
 ١٣٥١
 ١٣٥٢
 ١٣٥٣
 ١٣٥٤
 ١٣٥٥
 ١٣٥٦
 ١٣٥٧
 ١٣٥٨
 ١٣٥٩
 ١٣٦٠
 ١٣٦١
 ١٣٦٢
 ١٣٦٣
 ١٣٦٤
 ١٣٦٥
 ١٣٦٦
 ١٣٦٧
 ١٣٦٨
 ١٣٦٩
 ١٣٧٠
 ١٣٧١
 ١٣٧٢
 ١٣٧٣
 ١٣٧٤
 ١٣٧٥
 ١٣٧٦
 ١٣٧٧
 ١٣٧٨
 ١٣٧٩
 ١٣٨٠
 ١٣٨١
 ١٣٨٢
 ١٣٨٣
 ١٣٨٤
 ١٣٨٥
 ١٣٨٦
 ١٣٨٧
 ١٣٨٨
 ١٣٨٩
 ١٣٩٠
 ١٣٩١
 ١٣٩٢
 ١٣٩٣
 ١٣٩٤
 ١٣٩٥
 ١٣٩٦
 ١٣٩٧
 ١٣٩٨
 ١٣٩٩
 ١٤٠٠
 ١٤٠١
 ١٤٠٢
 ١٤٠٣
 ١٤٠٤
 ١٤٠٥
 ١٤٠٦
 ١٤٠٧
 ١٤٠٨
 ١٤٠٩
 ١٤١٠
 ١٤١١
 ١٤١٢
 ١٤١٣
 ١٤١٤
 ١٤١٥
 ١٤١٦
 ١٤١٧
 ١٤١٨
 ١٤١٩
 ١٤٢٠
 ١٤٢١
 ١٤٢٢
 ١٤٢٣
 ١٤٢٤
 ١٤٢٥
 ١٤٢٦
 ١٤٢٧
 ١٤٢٨
 ١٤٢٩
 ١٤٣٠
 ١٤٣١
 ١٤٣٢
 ١٤٣٣
 ١٤٣٤
 ١٤٣٥
 ١٤٣٦
 ١٤٣٧
 ١٤٣٨
 ١٤٣٩
 ١٤٤٠
 ١٤٤١
 ١٤٤٢
 ١٤٤٣
 ١٤٤٤
 ١٤٤٥
 ١٤٤٦
 ١٤٤٧
 ١٤٤٨
 ١٤٤٩
 ١٤٥٠
 ١٤٥١
 ١٤٥٢
 ١٤٥٣
 ١٤٥٤
 ١٤٥٥
 ١٤٥٦
 ١٤٥٧
 ١٤٥٨
 ١٤٥٩
 ١٤٦٠
 ١٤٦١
 ١٤٦٢
 ١٤٦٣
 ١٤٦٤
 ١٤٦٥
 ١٤٦٦
 ١٤٦٧
 ١٤٦٨
 ١٤٦٩
 ١٤٧٠
 ١٤٧١
 ١٤٧٢
 ١٤٧٣
 ١٤٧٤
 ١٤٧٥
 ١٤٧٦
 ١٤٧٧
 ١٤٧٨
 ١٤٧٩
 ١٤٨٠
 ١٤٨١
 ١٤٨٢
 ١٤٨٣
 ١٤٨٤
 ١٤٨٥
 ١٤٨٦
 ١٤٨٧
 ١٤٨٨
 ١٤٨٩
 ١٤٩٠
 ١٤٩١
 ١٤٩٢
 ١٤٩٣
 ١٤٩٤
 ١٤٩٥
 ١٤٩٦
 ١٤٩٧
 ١٤٩٨
 ١٤٩٩
 ١٥٠٠
 ١٥٠١
 ١٥٠٢
 ١٥٠٣
 ١٥٠٤
 ١٥٠٥
 ١٥٠٦
 ١٥٠٧
 ١٥٠٨
 ١٥٠٩
 ١٥١٠
 ١٥١١
 ١٥١٢
 ١٥١٣
 ١٥١٤
 ١٥١٥
 ١٥١٦
 ١٥١٧
 ١٥١٨
 ١٥١٩
 ١٥٢٠
 ١٥٢١
 ١٥٢٢
 ١٥٢٣
 ١٥٢٤
 ١٥٢٥
 ١٥٢٦
 ١٥٢٧
 ١٥٢٨
 ١٥٢٩
 ١٥٣٠
 ١٥٣١
 ١٥٣٢
 ١٥٣٣
 ١٥٣٤
 ١٥٣٥
 ١٥٣٦
 ١٥٣٧
 ١٥٣٨
 ١٥٣٩
 ١٥٤٠
 ١٥٤١
 ١٥٤٢
 ١٥٤٣
 ١٥٤٤
 ١٥٤٥
 ١٥٤٦
 ١٥٤٧
 ١٥٤٨
 ١٥٤٩
 ١٥٥٠
 ١٥٥١
 ١٥٥٢
 ١٥٥٣
 ١٥٥٤
 ١٥٥٥
 ١٥٥٦
 ١٥٥٧
 ١٥٥٨
 ١٥٥٩
 ١٥٦٠
 ١٥٦١
 ١٥٦٢
 ١٥٦٣
 ١٥٦٤
 ١٥٦٥
 ١٥٦٦
 ١٥٦٧
 ١٥٦٨
 ١٥٦٩
 ١٥٧٠
 ١٥٧١
 ١٥٧٢
 ١٥٧٣
 ١٥٧٤
 ١٥٧٥
 ١٥٧٦
 ١٥٧٧
 ١٥٧٨
 ١٥٧٩
 ١٥٨٠
 ١٥٨١
 ١٥٨٢
 ١٥٨٣
 ١٥٨٤
 ١٥٨٥
 ١٥٨٦
 ١٥٨٧
 ١٥٨٨
 ١٥٨٩
 ١٥٩٠
 ١٥٩١
 ١٥٩٢
 ١٥٩٣
 ١٥٩٤
 ١٥٩٥
 ١٥٩٦
 ١٥٩٧
 ١٥٩٨
 ١٥٩٩
 ١٦٠٠
 ١٦٠١
 ١٦٠٢
 ١٦٠٣
 ١٦٠٤
 ١٦٠٥
 ١٦٠٦
 ١٦٠٧
 ١٦٠٨
 ١٦٠٩
 ١٦١٠
 ١٦١١
 ١٦١٢
 ١٦١٣
 ١٦١٤
 ١٦١٥
 ١٦١٦
 ١٦١٧
 ١٦١٨
 ١٦١٩
 ١٦٢٠
 ١٦٢١
 ١٦٢٢
 ١٦٢٣
 ١٦٢٤
 ١٦٢٥
 ١٦٢٦
 ١٦٢٧
 ١٦٢٨
 ١٦٢٩
 ١٦٣٠
 ١٦٣١
 ١٦٣٢
 ١٦٣٣
 ١٦٣٤
 ١٦٣٥
 ١٦٣٦
 ١٦٣٧
 ١٦٣٨
 ١٦٣٩
 ١٦٤٠
 ١٦٤١
 ١٦٤٢
 ١٦٤٣
 ١٦٤٤
 ١٦٤٥
 ١٦٤٦
 ١٦٤٧
 ١٦٤٨
 ١٦٤٩
 ١٦٥٠
 ١٦٥١
 ١٦٥٢
 ١٦٥٣
 ١٦٥٤
 ١٦٥٥
 ١٦٥٦
 ١٦٥٧
 ١٦٥٨
 ١٦٥٩
 ١٦٦٠
 ١٦٦١
 ١٦٦٢
 ١٦٦٣
 ١٦٦٤
 ١٦٦٥
 ١٦٦٦
 ١٦٦٧
 ١٦٦٨
 ١٦٦٩
 ١٦٧٠
 ١٦٧١
 ١٦٧٢
 ١٦٧٣
 ١٦٧٤
 ١٦٧٥
 ١٦٧٦
 ١٦٧٧
 ١٦٧٨
 ١٦٧٩
 ١٦٨٠
 ١٦٨١
 ١٦٨٢
 ١٦٨٣
 ١٦٨٤
 ١٦٨٥
 ١٦٨٦
 ١٦٨٧
 ١٦٨٨
 ١٦٨٩
 ١٦٩٠
 ١٦٩١
 ١٦٩٢
 ١٦٩٣
 ١٦٩٤
 ١٦٩٥
 ١٦٩٦
 ١٦٩٧
 ١٦٩٨
 ١٦٩٩
 ١٧٠٠
 ١٧٠١
 ١٧٠٢
 ١٧٠٣
 ١٧٠٤
 ١٧٠٥
 ١٧٠٦
 ١٧٠٧
 ١٧٠٨
 ١٧٠٩
 ١٧١٠
 ١٧١١
 ١٧١٢
 ١٧١٣
 ١٧١٤
 ١٧١٥
 ١٧١٦
 ١٧١٧
 ١٧١٨
 ١٧١٩
 ١٧٢٠
 ١٧٢١
 ١٧٢٢
 ١٧٢٣
 ١٧٢٤
 ١٧٢٥
 ١٧٢٦
 ١٧٢٧
 ١٧٢٨
 ١٧٢٩
 ١٧٣٠
 ١٧٣١
 ١٧٣٢
 ١٧٣٣
 ١٧٣٤
 ١٧٣٥
 ١٧٣٦
 ١٧٣٧
 ١٧٣٨
 ١٧٣٩
 ١٧٤٠
 ١٧٤١
 ١٧٤٢
 ١٧٤٣
 ١٧٤٤
 ١٧٤٥
 ١٧٤٦
 ١٧٤٧
 ١٧٤٨
 ١٧٤٩
 ١٧٥٠
 ١٧٥١
 ١٧٥٢
 ١٧٥٣
 ١٧٥٤
 ١٧٥٥
 ١٧٥٦
 ١٧٥٧
 ١٧٥٨
 ١٧٥٩
 ١٧٦٠
 ١٧٦١
 ١٧٦٢
 ١٧٦٣
 ١٧٦٤
 ١٧٦٥
 ١٧٦٦
 ١٧٦٧
 ١٧٦٨
 ١٧٦٩
 ١٧٧٠
 ١٧٧١
 ١٧٧٢
 ١٧٧٣
 ١٧٧٤
 ١٧٧٥
 ١٧٧٦
 ١٧٧٧
 ١٧٧٨
 ١٧٧٩
 ١٧٨٠
 ١٧٨١
 ١٧٨٢
 ١٧٨٣
 ١٧٨٤
 ١٧٨٥
 ١٧٨٦
 ١٧٨٧
 ١٧٨٨
 ١٧٨٩
 ١٧٩٠
 ١٧٩١
 ١٧٩٢
 ١٧٩٣
 ١٧٩٤
 ١٧٩٥
 ١٧٩٦
 ١٧٩٧
 ١٧٩٨
 ١٧٩٩
 ١٨٠٠
 ١٨٠١
 ١٨٠٢
 ١٨٠٣
 ١٨٠٤
 ١٨٠٥
 ١٨٠٦
 ١٨٠٧
 ١٨٠٨
 ١٨٠٩
 ١٨١٠
 ١٨١١
 ١٨١٢
 ١٨١٣
 ١٨١٤
 ١٨١٥
 ١٨١٦
 ١٨١٧
 ١٨١٨
 ١٨١٩
 ١٨٢٠
 ١٨٢١
 ١٨٢٢
 ١٨٢٣
 ١٨٢٤
 ١٨٢٥
 ١٨٢٦
 ١٨٢٧
 ١٨٢٨
 ١٨٢٩
 ١٨٣٠
 ١٨٣١
 ١٨٣٢
 ١٨٣٣
 ١٨٣٤
 ١٨٣٥
 ١٨٣٦
 ١٨٣٧
 ١٨٣٨
 ١٨٣٩
 ١٨٤٠
 ١٨٤١
 ١٨٤٢
 ١٨٤٣
 ١٨٤٤
 ١٨٤٥
 ١٨٤٦
 ١٨٤٧
 ١٨٤٨
 ١٨٤٩
 ١٨٥٠
 ١٨٥١
 ١٨٥٢
 ١٨٥٣
 ١٨٥٤
 ١٨٥٥
 ١٨٥٦
 ١٨٥٧
 ١٨٥٨
 ١٨٥٩
 ١٨٦٠
 ١٨٦١
 ١٨٦٢
 ١٨٦٣
 ١٨٦٤
 ١٨٦٥
 ١٨٦٦
 ١٨٦٧
 ١٨٦٨
 ١٨٦٩
 ١٨٧٠
 ١٨٧١
 ١٨٧٢
 ١٨٧٣
 ١٨٧٤
 ١٨٧٥
 ١٨٧٦
 ١٨٧٧
 ١٨٧٨
 ١٨٧٩
 ١٨٨٠
 ١٨٨١
 ١٨٨٢
 ١٨٨٣
 ١٨٨٤
 ١٨٨٥
 ١٨٨٦
 ١٨٨٧
 ١٨٨٨
 ١٨٨٩
 ١٨٩٠
 ١٨٩١
 ١٨٩٢
 ١٨٩٣
 ١٨٩٤
 ١٨٩٥
 ١٨٩٦
 ١٨٩٧
 ١٨٩٨
 ١٨٩٩
 ١٩٠٠
 ١٩٠١
 ١٩٠٢
 ١٩٠٣
 ١٩٠٤
 ١٩٠٥
 ١٩٠٦
 ١٩٠٧
 ١٩٠٨
 ١٩٠٩
 ١٩١٠
 ١٩١١
 ١٩١٢
 ١٩١٣
 ١٩١٤
 ١٩١٥
 ١٩١٦
 ١٩١٧
 ١٩١٨
 ١٩١٩
 ١٩٢٠
 ١٩٢١
 ١٩٢٢
 ١٩٢٣
 ١٩٢٤
 ١٩٢٥
 ١٩٢٦
 ١٩٢٧
 ١٩٢٨
 ١٩٢٩
 ١٩٣٠
 ١٩٣١
 ١٩٣٢
 ١٩٣٣
 ١٩٣٤
 ١٩٣٥
 ١٩٣٦
 ١٩٣٧
 ١٩٣٨
 ١٩٣٩
 ١٩٤٠
 ١٩٤١
 ١٩٤٢
 ١٩٤٣
 ١٩٤٤
 ١٩٤٥
 ١٩٤٦
 ١٩٤٧
 ١٩٤٨
 ١٩٤٩
 ١٩٥٠
 ١٩٥١
 ١٩٥٢
 ١٩٥٣
 ١٩٥٤
 ١٩٥٥
 ١٩٥٦
 ١٩٥٧
 ١٩٥٨
 ١٩٥٩
 ١٩٦٠
 ١٩٦١
 ١٩٦٢
 ١٩٦٣
 ١٩٦٤
 ١٩٦٥
 ١٩٦٦
 ١٩٦٧
 ١٩٦٨
 ١٩٦٩
 ١٩٧٠
 ١٩٧١
 ١٩٧٢
 ١٩٧٣
 ١٩٧٤
 ١٩٧٥
 ١٩٧٦
 ١٩٧٧
 ١٩٧٨
 ١٩٧٩
 ١٩٨٠
 ١٩٨١
 ١٩٨٢
 ١٩٨٣
 ١٩٨٤
 ١٩٨٥
 ١٩٨٦
 ١٩٨٧
 ١٩٨٨
 ١٩٨٩
 ١٩٩٠
 ١٩٩١
 ١٩٩٢
 ١٩٩٣
 ١٩٩٤
 ١٩٩٥
 ١٩٩٦
 ١٩٩٧
 ١٩٩٨
 ١٩٩٩
 ٢٠٠٠
 ٢٠٠١
 ٢٠٠٢
 ٢٠٠٣
 ٢٠٠٤
 ٢٠٠٥
 ٢٠٠٦
 ٢٠٠٧
 ٢٠٠٨
 ٢٠٠٩
 ٢٠١٠
 ٢٠١١
 ٢٠١٢
 ٢٠١٣
 ٢٠١٤
 ٢٠١٥
 ٢٠١٦
 ٢٠١٧
 ٢٠١٨
 ٢٠١٩
 ٢٠٢٠
 ٢٠٢١
 ٢٠٢٢
 ٢٠٢٣
 ٢٠٢٤
 ٢٠٢٥
 ٢٠٢٦
 ٢٠٢٧
 ٢٠٢٨
 ٢٠٢٩
 ٢٠٣٠
 ٢٠٣١
 ٢٠٣٢
 ٢٠٣٣
 ٢٠٣٤
 ٢٠٣٥
 ٢٠٣٦
 ٢٠٣٧
 ٢٠٣٨
 ٢٠٣٩
 ٢٠٤٠
 ٢٠٤١
 ٢٠٤٢
 ٢٠٤٣
 ٢٠٤٤
 ٢٠٤٥
 ٢٠٤٦
 ٢٠٤٧
 ٢٠٤٨
 ٢٠٤٩
 ٢٠٥٠
 ٢٠٥١
 ٢٠٥٢
 ٢٠٥٣
 ٢٠٥٤
 ٢٠٥٥
 ٢٠٥٦
 ٢٠٥٧
 ٢٠٥٨
 ٢٠٥٩
 ٢٠٦٠
 ٢٠٦١
 ٢٠٦٢
 ٢٠٦٣
 ٢٠٦٤
 ٢٠٦٥
 ٢٠٦٦
 ٢٠٦٧
 ٢٠٦٨
 ٢٠٦٩
 ٢٠٧٠
 ٢٠٧١
 ٢٠٧٢
 ٢٠٧٣
 ٢٠٧٤
 ٢٠٧٥
 ٢٠٧٦
 ٢٠٧٧
 ٢٠٧٨
 ٢٠٧٩
 ٢٠٨٠
 ٢٠٨١
 ٢٠٨٢
 ٢٠٨٣

في هذا العلم لا بد من التمييز بين ما هو من العلم بالذات وما هو من العلم بالصفات
 والصفات هي التي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتغير ولا تتبدل ولا تتغير ولا تتبدل
 والذات هي التي تتغير وتتبدل وتتغير وتتبدل وتتغير وتتبدل
 والصفات هي التي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتغير ولا تتبدل ولا تتغير ولا تتبدل
 والذات هي التي تتغير وتتبدل وتتغير وتتبدل وتتغير وتتبدل
 والصفات هي التي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتغير ولا تتبدل ولا تتغير ولا تتبدل

ادراك الاشياء الدقيقة على سبيل الجردة وله دلالة على ما لم يكن في نفسه ولا يقول
 ان السبيل فوما ومعتد ان لا يرضى تحتها والفقهاء اصطلاحا العلم بالذات لا العلم بالصفات
 الشرعية الاستدلال به بالتفصيل في العلم قد مر تفسير واحترز به عن الظن كما ذكر صاحب الاحكام
 حيث قال في العلم احتراز من الظن بالاحكام الشرعية فان الظن وان تجاوز ما طلاق اسم الفقه عليه
 في العرف العام وليس هو في العرف اللغوي ولا يقول بل الفقه العلم بما هو العلم بالعلم بما يتوكل
 المدرك القطعي وان كانت الاحكام الشرعية ظنية في نفسها قوله بحسب غالب احتراز عن
 العلم بحكم واحد او حكمين فانه لا يسمى في عرفهم فقهائا في المحصف وهو فصل في العلم بحكم واحد
 او حكمين وعن النعمان بن المسعودي ان ما دون ذلك الاحكام لا يكون فقهائا قوله الشرعية احتراز
 به عن علم الله تعالى وعلم الملك وعلم الرسول وما علمه بالوحي فان علم الله وعلم الملك وعلم الرسول فما
 علمه بالوحي لا يكون فقهائا في العرف اللغوي اذ ليس طريق العلم في جميع الطرق والاستدلال قوله
 بالتفصيل احتراز من العلم بالاحكام الشرعية الاستدلال به بالاجمال كالاعتقادات
 الحاصلة للاستدلال بالاحكام الشرعية المرعية الاستدلال به بالاجمال فان علمه بذلك لا يكون فقهائا اذ
 ليس طريق العلم في حقه الاستدلال بالتفصيل بل الاستدلال بالاجمالي ولم يعرض المحقق لبيان
 قيد الاحكام والاحتراز علمنا الاشياء التي ثبت التواتر كونه من الدين كعلمنا بوجوب الصلوة
 والذكر والجمع قيل خراج بقيد الاحكام التصورات وهذا غير مستقيم لان ما خرج بقيد الاحكام هو
 والتصورات غير معلومة والصور ان يقال تصورات الاحكام خرجت بقيد العلم بقيد الاحكام
 خرج العلم بالذوات والصفات والافعال ضرورة الخصاصة متعلق العلم في الاربع لانه ان كان
 قائما بنفسه هو الذات والافان كان مبدء التعبير هو العمل والافان كان مفيد النسبة فهو الحكم
 والافان الصفة فاذا علم باحد هذه الاربع وهو الاحكام خرج عنها الثلاثة الباقية واما
 العلم بالصور التي ثبت التواتر كونه من الدين يخرج بقيد الاستدلال به وهذا المعريف في
 من جبره احدها ان الفقه من الظنون لانه مستفاد من الادلة الشرعية الطبيعية والمنطقية
 من الظن ظني واذا كان من الظنون سفيان قال الفقه هو الظن بالاحكام فابراة العلم المتقابل
 للظن في مقام الظن بلون ايراد المتقابل الحسن في مقام الحسن في الحد يمكن بالاحكام لا يلزم
 منه عدم الاعتكاس اما ان المسفاد من الظن ظني فظاهر واما ان الفقه مستفاد من الادلة الشرعية
 الطبيعية فان الادلة الشرعية المتخالفات واما منتفق عليها من الامم الاربع والاولى الطبيعية

منقول

من يقول بها فلا يصدق اصلا عند من لا يقول بها والثانية اما القياس وهو لا يصدق الا بالظن واما
 الاجماع وعبر الصريح منه لا يصدق الا بالظن والصريح منه غير محمول ونادر ولم يسل اليه سلا متواترا الا
 مفيد الظن واما السنة والاحاديثها وهو الغالب لا يفيد الا بالظن والمتواتر قليل جدا واما القياس
 وهو السنة والمتواتر منقوطان بحسب المتن مطعونان بحسب الدلالة لوجود الاحتمال لما منع من
 القطع مثل الاشتراك في الجواز والحد في الاضمار والشيخ وغيرهما واما دلتهم بمتعدد الدلالة فلا
 يصدق ان الاظن ولو فرض ما يكون دلالة لحسب القطع للقطع بانفساء المعارض لما منع من القطع
 يكون من الضروريات التي لا يبعد العلم بها من الفقه فثبت ان الفقه مستفاد من الادلة الشرعية
 الظنية اجيب عنه من وجهين احدهما ان الاحكام الشرعية معلومة لوجهين احدهما ان كل حكم شرعي
 ثابت يثبت من مرتبة من مقدمتين قطعتين فيكون قطعا وانما قلنا ان كل حكم يثبت بفتيا من مرتبة
 من مقدمتين قطعتين لان المحتجدا اظن الحكم حصل عند مقدمتين قطعتين ان احدهما ان هذا
 الحكم مطعون والثانية ان كل مطعون من الاحكام هو حكم الله تعالى في حقه وحق من يملكه الاولي
 وجد انيد والاضري جاعليه وكل منها قطعي فثبت ان هذا الحكم حكم الله تعالى في حقه وحق من
 يملكه وثانها ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع وكل ما هو ثابت بالاجماع فهو معلوم اما الصغرى فيها
 ان الاحكام الشرعية فثمان معلوم علمه وحصل فيه اما للمعنى علمه فهو ثابت بالاجماع وكذا المختلف
 فيه لا يعتد الاجماع على ان كل محتجدا اذا استغفر فقهه في طلب الحكم وغلب على ظنه حكم هو حكم الله
 في حقه وحق من قلده يكون الاحكام في مواضع الخلاف ثابتة بالاجماع فثبت ان كل حكم شرعي
 علمه وحصل فيه ثمانية بالاجماع واما الكبرى فلان كل ما هو ثابت بالاجماع يكون ثابتا ما هو معصوم
 عن الخطا فثبت ان كل حكم شرعي معلوم قطعا فثبت ان الفقه هو العلم بالاحكام الوجه الثاني ان المراد
 من قولنا العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام وهو قطعي لانه ثابت بدليل قطعي وذلك لان
 المحتجدا اظن الحكم حصل عند مقدمتين قطعتين ان احدهما ان هذا الحكم مطعون وفي ضرورة
 وجد انيد والثانية ان كل مطعون بحسب العلم به هذه استدلاله قطعية والاستدلال عليها
 من وجهين احدهما ان الاجماع منعقد على ان المحتجده بحسب علمه متباعدة فثبت ان الظن هو الفقه
 الراجح من اعتقادي النقيضين فاما ان يعلم بالمرم الجمع من النقيضين ولا يعلم واحد
 منها فيلزم رفع النقيضين او يعلم بالمرم جمع وهو خلاف العقل مع العلم بالمرم فخطا

ولم يرد من المتقدمين قولنا هذا الحكم بحال العمل به قطعا الا انه وقع الظن في طريقه لان المتقدمين طريق
 الى المطلوب والظن وقع في احداهما محولا وفي الاخرى موضوعا ولا يلزم من وقوع الظن محولا في احد
 المتقدمين موضوعا في الاخرى لكون المتقدمين واحدا في غير قطعية ولا كون المطلوب غير قطعي ورد
 الوجه الاول من الجواب باننا لانسلم ان الاحكام الشرعية معلومة قوله لو هي من احد ان كل حكم شرعي
 ثابت بدليل مركب من مقدمتين قطعيةين قوله في بيان ان المجتهدين اذا اظن الحكم حصل عند مقدمتين
 قطعيةين زادهما ان هذا الحكم مظنون والغائب ان كل مظنون من الاحكام فهو حكم الله تعالى في حقه
 وحق من ظن والاولى وجدانية والثانية اجابية فلما سلمنا ان الاول وجدانية قطعية ولا نسلم ان
 الثانية اجابية وكيف يصح دعوى الاجماع مع ان الاكثر على ان المصيب واحد بل غايتنا ان الاجماع متفق على
 المجتهد بحسب عليه اهل ما ادى اليه اجتهاده ولا يلزم منه القطع بان ما ادى اليه اجتهاده هو حكم الله
 في حقه وحق من ظن وانما قوله ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع فليس يصح قوله في بيان ان المتفق عليه كانت
 بالاجماع قلنا لاننا لانسلم ان المتفق بالاجماع فان المتفق عليه قسمان قسم ضروريات الدين كوجوب
 الصلوات الخمس وجوب الزكاة والصوم والحج وحرمة الزنا والسرقة والخمر والبيع واشكال الزنا
 يكون ثابتا بالاجماع بل لا يكون من الفقه وقسم اخر لا يكون من ضروريات الدين ووقوع الاتفاق فيه لا يستلزم
 ان يكون ثابتا بالاجماع فانه يجوز ان يكون ثابتا بطاهر الكتاب او السنة او بالتقاس وايضا المتفق عليه
 ليس من شرطه ان يكون باتفاق المجتهدين في عصر واحد والثابت بالاجماع هو مشروط بذلك فلا
 يلزم ان يكون المتفق عليه ثابتا بالاجماع قوله وكذا المختلف فيه لا يعتد بالاجماع على المجتهد اذا
 استنصر جهده في طلب الحكم وغلب على ظنه حكم فهو حكم الله في حقه وحق من ظن ممنوع والممنوع فيه
 ظاهر وورد الوجه الثاني من الجواب باننا لانسلم ان كل مظنون بحال العمل به فانه منقوض بشك في العمل
 الواحد في المال وشك في العدول للملثة في الزنا فانه لا يجوز اهل به فضلا عن اهل به والتقدير
 بحسب الاجتهاد بان يقال كل مظنون بحسب اجتهاد المجتهد بحال العمل به لا يرفع المنع فانه يجوز ان
 ان يكون مخطئا في اجتهاده فلا يجب اهل به وليس بان كل مظنون بحسب اجتهاده بحال العمل به اذا
 لم يظهر خطأه ولم يتغير اجتهاده ولكن لانسلم انه قطعي قوله للاجماع قلنا لاننا لانسلم انه مجمع عليه فان انكار
 كثير من الصحابة على اهل الظن مشهور ولذا انكار غيرهم من التابعين فكيف يتصور اجماعهم او اجماع
 غيرهم على وجوب متبعة الظن وليس سلمنا ان الاجماع ثابت ولكن لانسلم ان الاجماع ينفيد القطع فانه
 سبي على الدلة الظنية والمبني على الظني ظني وليس سلمنا ان ادلة الاجماع قطعية ولكن لانسلم

ان هذا

ان هذا الاجماع قطعي بان دلة الاجماع لم يقدان كل كل اجماع قطعي وليس سلمنا ان هذا الاجماع قطعي
 لكن لانسلم انه بلع اليه بالتواتر حتى ينفذ النظم بالنسبة اليه والوجه الثاني في بيان قطعيته
 ضعيفا لاننا لانسلم انه اذ لم يزل يواحد من الطرفين يلزم رفع النقيضين في الواقع لم يزل ان لا
 يعمل بواحد منهما لعدم الجزم به مع ان الواقع لا يخلو عن احداهما ولا نسلم اذا عمل بالمرجوح يلزم حكمه
 خلافا للعقل وانما يلزم ذلك لو كان المرجح عند المجتهد مرجوحا في الواقع وهو منزع لجواز ان
 يكون الظن كاذبا لا يقال بالظن هو الحكم بالطرف الرابع في الواقع لاننا نتول لانسلم ان الظن هو الحكم بالطرف
 الرابع بل الظن هو الاعتقاد الرابع من الاعتقادين ويجوز ان يكون الاعتقاد راجحا والطرف الذي يثق
 به الاعتقاد مرجوحا وايضا ان كان المراد بالراجح في الواقع هو الثابت فيه فلا نسلم ان الظن هو الحكم بالطرف
 الرابع في الواقع بل هو كذب الظن وان كان عينه فليس حتى يتصور ولا يتم تكلم عليه ثانيا وليس سلمنا ان يجب
 العمل به ولكن لانسلم ان الفقه هو العلم بوجوب الاحكام وذلك لان الفقه مستفاد من الدلة التفصيلية
 والعلم بوجوب العمل بها مستفاد من الدليل الاجمالي فان الصغرى في كل قياس مغايرة للصغرى في الاخر
 لان المحكوم عليه وهو قلنا هذا الحكم والمحكوم به وهو قولنا ^{في كل مظنون في كل منها} يغاير المحكوم
 عليه وبه في الاخرى لان كل حكم مغاير حكم اخر فظن كل حكم مستفاد من دليل خاص به فيكون مغاير للظن
 الحاصل من دليل اخر وتقدير الظن يستلزم تغاير المظنون وجيب عنه بان المتغاير بهذا الاعتبار راجح
 في كون الدليل تفصيليا والا لكان الاعتقاد المستفاد ايضا من الدليل التفصيلي لان المتغاير بهذا الوجه جليل
 في دليل المستفاد وايضا لو كان لفقه عيان عن العلم بوجوب العمل بها للزم الحصاد الفقه في الوجوب
 فيخرج عنه العلم بالندب والكرامة والحرمة والاباحة مع انه من لفقه بالاتفاق لاننا لا نتعرض للوجوب
 على طريق المثال ان المراد هو العلم بمقتضى الظن بالاحكام على الوجه المظنون فانه اذا كان النذب مطنونا وجب
 اعتقاد نديبته وكذا الباقي جليلا وبانا لانسلم صدق الكبرى حينئذ فلا يمكن اثباتها بالاجماع فان
 الاجماع غير مستفاد على المجتهد بحسب عليه اعتقاد الحكم على الوجه المظنون بل هو غير جازم بان الحكم في
 الواقع هو ما ادى اليه اجتهاده فكيف يجب عليه اعتقاد الحكم على الوجه المظنون وايضا لا دلالة للتكليف
 العلم بالاحكام على قولنا العلم بوجوب الحكم على الوجه المظنون لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام
 فيكون التعريف فاسدا فان قيل قلنا اطلق العلم بالاحكام واريد العلم بوجوب اعتقاد الحكم
 على الوجه المظنون بطريق المجاز اجيب بانه لا يجوز ذلك لان اطلاق اللفظ على المعنى بطريق المجاز
 يتوقف على العلاقة المعبر عنها ولا علاقة معتبر بينهما فان قولنا ليس سلمنا ان صحتها

العلم

اعتقاد

عليه بطريق الجار لكن استعمال اللفظ بطريق المجاز بدون قرينة لا يصح في المعرفات فان قيل
لا فيعلم ان اللفظ المجازي لا يصح استعماله في التعريفات فان الحدود الناقصة والرسوم الثامنة
والناقصة معبرة مستعملة ولا يدل على ما هيته الحدود والرسوم الا بالمجاز واحسن عند ان
لفظ الحد الثاني والرسم يرد بها الحدود والرسوم والا كان تعريفه للشيء بنفسه بل يرد بها مدلولها
المطابق ودلالة على مدلولها المطابق بطريق الحقيقة لا بالمجاز ودلالة على الحدود والرسوم باللفظ
لا بالمجاز وقرينة من دلالته الالتزام والدلالة بطريق المجاز وثانيها ان قوله العلم محله غالب فيه فثبت ان
الغالب ان كان قياسا لغير الاحكام لا يكون مستقيما وهو ظاهر وان كان بالقياس الى الاحكام فلا يمكن
اعتباره الا بعد حصول الاحكام واعتبار الغالب منها ولا يحصر الاحكام فكيف يحصر الغالب منها ولا يمكن
الغالب على ما اذا علم حكمه غير مستقيم لان ملته واورعه لا يصدق عليها انما جله غالبه وعلى تقدير استقامة
جعل العلم ثلاثة احكام ففقه لا يمكن موافقة لغيره لفقها المحققين من المحدثين وايضا قول المصنفين
محله غالب فصل عن العلم حكم واحد وحكمين عن التعيين المشعوبان ما دون جمل الاحكام لا يكون فقها
فيه نظرا فانه اذا كان فصلا عن التعميم المشعوبان ما دون جمل الاحكام لا يكون فقها يلزم ان يكون العلم
بجميع الاحكام لا يكون فقها لان ما يكون التنبؤ المأخوذ في الحد فضلا عنه يكون خارجا عن الحدود ولا يقبل
احد ان العلم بجميع الاحكام لا يكون فقها بل غاية ان الفقه غير مخصص فيه واعلم ان هذا الحد مأخوذ من
الاحكام لكن المصنف لم يعبر عن نايحه التقييد محله غالب بعبارة كاشفة عنها والعبارة المتيقن المقصود
هو التي ذكرها صاحب الاحكام فيه قال وانما علم الاحكام لان ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الاحكام
ويلزم منه ان لا يكون العلم بما دون ذلك فقها وليس كذلك وثالثها ان الحد المذكور غير مطرد ضرورة
دخول علم الله تعالى ورسوله وجبريل والمستفتي فيها انه يصدق على كل منها انه علم بجملة الاحكام
الشريعة الفرعية الاستدلالية فانه لا يلزم من كون الاحكام الشرعية الفرعية استدلالية التفصيل
كون العلم بها كذلك والاولى ان يقال لفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على عينه
بالتفصيل ويحل العلم على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر المشترك من الظن والتقليد واليقين فلا
يرد السؤال المشهور الذي لا يخلص عن الاحكام بان تفسيرها والجهة المتضمنة للنسبة الى
الشرع كون تعلقاتها التفخيزية او كون العلم بتعلقاتها التفخيزية مستفاد من الشرع لا
كون وجودها قبل فانها غير صحيح لان الحكم مستحق قبل الشرع لكونه قديما ولا يكون تعلقاتها
العلمية فانها ايضا قد بدت ولا العلم بوجودها ولا العلم بتعلقاتها العلمية فانها من مسایل

اصول

اصول الكلية الدين والجهة المتضمنة للنسبة الى الفرض كونها مستفاد من دلالتها التفصيلية التي هي
فرع الادلة الاصولية فيكون الاحكام منسوبة الى الادلة التفصيلية التي هي فرع الادلة الاصولية كونها
متعلقة بالعلم الذي هو فرع العلم والادلة التفصيلية هي الامارات فان الادلة عند الفقهاء هي الامارات
المفيدة للظن يخرج بالعلم تصور الاحكام وبالاحكام العلم بالزوات والصفات والانفعال بالشرعية العلم
بالاحكام العقلية ويكون نبيها على ما هو الصواب عندنا من ان الاحكام مستفاد من الشرع لاسيما العقل
كما هو مذهب المعتزلة وبالفرض الاصولية بقوله المستدل علم الله والمذكر والرسول فيما علم الله بالوحي
وعلمنا بوجوب الصلاة والركعة والحج وسائر ما علم الله من الضرورة فان علمنا هذه الامور ضروري
غير محتاج الى استدلال وفطر يقوله على عينه اي على علم العلم بالتفصيل لثبوت المستفاد وليس
المراد من العلم بالاحكام تصورها لانه من مبادي اصول الفقه ولا التصديق بتبوتها في انفسه لا
التصديق بانها قديمة وقائمة بذات الله تعالى فانه من مسایل اصول الدين بل التصديق بتعلقها بافعال
المكلفين على التفصيل كقولنا شرب النبيذ حرام البيع حلال وامثال ذلك فان قيل هذا اليقين
غير مستقيم لانه غير مطرد او غير متعكس لان الاحكام التي هي مع معرف بالام اما ان مراد بها
المعهود ابي بعض الاحكام فيلزم عدم الاطراد لانه تصديق على علم المقلد فانه علم بعض الاحكام ولا
يكون فقها او يراد بها الاستفراق اي جميع الاحكام فيلزم عدم الانعكاس ضرورة صدق الحدود
بدون الحد فان علم الله المتعبد من مائة وليس علمنا جميع الاحكام فان لم يعلم جميع الاحكام ضروري
ثبوت لا ادري بالنسبة اليهم فانه يسيل بالاعتراض من مسألة فقال في سنة ثلثين منها لا ادري احسن
عنه على كل واحد من شقي الترتيد اما على الاول فلا لانه انما يلزم عدم الاطراد قوله ضروري دخول
علم المقلد فيه قلنا المراد بقولنا المستدل على عينه بالتفصيل المستدل على عينه بالادلة التفصيلية
التي هي الامارات المفصلة فان الادلة باصطلاح الفقهاء هي الامارات المفيدة للظن وليس بينها
ومن الظن المستفاد منها وطع على اختلاف الظن مع قياسها فلا بد من رابط وذلك انما يبيد اذا علم
انتفاء معارضها ونزجها عليها فان ما هو ظني يقع فيه التناقض محتاج في الاستدلال
بها الى معرفة التناقض والترجيح فحينئذ لا محالوا اما ان مراد بالمقلد من كان علمه بالاحكام
مستفاد من الامارات على الوجه المذكور او غير فان كان الاول فلا نسلم ان علمه لا يكون فقها في
يلزم عدم الاطراد وان كان الثاني فلا نسلم صدق الحد عليه حتى يلزم ايضا عدم الاطراد واما
على الثاني فلا نسلم عدم الانعكاس وانما يلزم ذلك لو كان المراد من العلم بجميع الاحكام العلم

بني

بها العمل وهو متروك فان المراد من العلم بالاحكام التهيؤ للعلم بها والتهيؤ هو الاستعداد والقرب
 الى الفعل عند حصول الطرق والتمكن من الاستنباط وحينئذ يجوز ان يكون العلم بهذا المعنى متحققا
 مع تيقن لا ادراك فان قيل الجواب عن الشك الاول بين على اول الادلة على الامارات وعلى الشك الثاني على
 حمل العلم على التهيؤ الاول بلزم اطلاق لفظ التهيؤ على احد مدلوليه من غير قرينة والثاني يلزم منه حمل
 اللفظ على المفهوم المجازي من غير قرينة وظهوره باطل احسن اطلاق الادلة على الامارات عند الفقه
 بطريق الحقيقة وعلى غيرها بطريق المجاز فلا يخفى ان اطلاق اللفظ في قرينه وبان اطلاق العلم وادارة التهيؤ
 القريب تحسب العرف فان اصحاب كل فن من فنون العلوم يطلقون العلم على التهيؤ القريب حيث اذا
 اطلق العلم يتبادر الى فهمهم غير التهيؤ فيكون اطلاق العلم وادارة التهيؤ بطريق الحقيقة العرفية
 فيصح بدون قرينة واما اضافة اصول الفقه فيفيد اختصاص اصول الفقه بالمعنى الذي عرفت
 لفظه الاصول فان اضافة اسم المعنى فيفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عرفت
 له لفظه المضاف بخلاف اضافة اسم العرف فانها فيفيد اختصاص المضاف بالمضاف لا في المعنى الذي عرفت
 له لفظه المضاف بل في هيبة من هيبة مثلا العلم اسم معنى فاذا اضيف الى غيره بان يقال علم زيد
 يفيد اختصاصه بالمضاف اليه في معنى فان العلم نفسه يختص بزيد والاعلام اسم من هذا الضيف الى غيره
 بان يقال اعلام زيد يفيد اختصاصه بالمضاف اليه لا في معناه فان ذات الاعلام لا اختصاص لزيد
 في هيبة من هيبة وهي ملكية مثلا **قوله** وموضوعه الادلة التي تبحث عن انفسائها
 واختلاف مراتبها وكيفية الاستقضاء منها على وجه كل وغايته معرفة الاحكام الشرعية **د**
 لما كان موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته وفي اصول الفقه بحث
 عن احوال العارضة للادلة وعن اقسام الادلة كالامر والنهي والعالم الخاص والصريح وغير
 والناسخ والمنسوخ بالنسبة الى الكتاب والسنة وكالقول والفعل والتقرير والمتواتر والاجلة
 والمستند والمرسل بالنسبة الى السنة والصريح والمحمّل بالنسبة الى الجمال وكالعلم والخبير
 بالنسبة الى القياس وبحث عن اختلاف مراتب الادلة ومرتبات اقسامها وعن كيفية استقضاء
 الاحكام الشرعية الفرعية من حيث هي كلية لا من حيث هي خاصة مستطرفة في احوال المسائل
 الخاصة كان موضع اصول الفقه هي الادلة من الحقيقة التي ذكرت ويعلم ما ذكر ان مسائل اصول
 الفقه هي احوال الادلة التي تبحث فيها عنها والماية اصول الفقه فالعلم بالاحكام الشرعية الفرعية
 التي هي مناط السعد ذات في الاولى والدرجات في الاخرى **قوله** واستعداد

من الكلام

منه

من الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام فلتوقف الادلة لاحكامها على معرفته ومفادته
 وافق له وصدق الرسول واما العربية فتوقف معرفة دلالتها على العلم بموضوعاتها لغو من الحقيقة والمجاز
 وعلى العموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة
 والصريح والكناية وغيرها واما الاحكام فلان تلك الادلة سوفت على صور الاحكام بخلافها بقصد
 وليكن من اينما كان المسائل الشواهد لا على العلم بثبوتها لاستلزام الدور **د** استعداد اصول
 الفقه من علم الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما استعدادها من علم الكلام فلتوقف العلم بكونه
 مفيد للاحكام بحسب الشرع على معرفته لا على معرفته صفة من حيث انه عالم بكل المعانيات
 قادر على كل الممكنات بخلافها لا يشك لطيف خبير مرسل المرسل منزل الوحي اليم مظهر المعجز على
 ايدهم وعلى معرفة صدق الرسول فما جاء به وغير ذلك مما لا يعلم في غير علم الكلام واما علم العربية فلان
 الادلة التي يستقضاء منها الاحكام الشرعية مأخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يسهل
 معرفة دلالاتها ظاهرا على العلم بموضوعاتها لغو من الحقيقة والمجاز وعلى العموم والخصوص
 والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والتبيين
 والابتناء والصريح والكناية وغيرها من الافراد والتركيب والاشتراك والتراخي مما لا يعرف في
 غير علم العربية واما استعداد اصول الفقه من الاحكام الشرعية فمن جهة ان الباحث في اصول الفقه اذا
 ينظر في ادلة الاحكام الشرعية من جهة كيفية استنباطها من الادلة فيتوقف على تصور الاحكام بمقتضاها
 الكلية ليتصور المقصد الى ثباتها ونفيها وليتمكن به لذكرها في المسائل كش الشواهد وضرب المثل
 ويتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال ولا يكون استعداد اصول الفقه من العلم بثبوت هذه الاحكام
 ونفيها بل من العلم بمقتضاها فيكون مقتضاها في العلم بالاحكام الشرعية من جهة ان الباحث في اصول الفقه اذا
 فانه من هذه الجهة متوقف على اصول الفقه فلو توقف اصول الفقه على معرفة الاحكام من هذه الجهة يلزم
 الدور **قوله** المبادئ الكلامية لما انقسم الدليل الى ما يفيد العلم والظن بواسطة النظر
 احتيج الى تصور الدليل والنظر والعلم والظن في الدليل الدال والذاكر للدليل وما فيه ارشاد وفي اصول
 ما وصل الى العلم تعالى العرف الفطري هو ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه الى مطلوب خبري
 فقيده الامكان ليدخل فيه ما لم يتوصل به لعدم النظر فيه مع الامكان والصحيح فصل عن الفاسد
 والخبري عن التصوري وعلى اصول ما يمكن التوصل به الى العلم بمطوب خبري معرج الامانة

والامارة ما وصل
 الى الظن

والاول المختار لا ندر اجمعا والنظر الاعتبار وحده بانه الفكر الذي يطلب به من قام به علم او
طنا والفكر هو كذا النفس من الطالب الى مباديها ثم الرجوع عنها اليها وقبل بقوله العقل في الامور الشائعة
بالعلم او الطن لما نصبه المطلوب من كماله من حيث هو ليس حاصل في هذا يقع التصور والتقدير
والظن والطبي ومن لم يرد امور ذهنية يتوصل بها الى امر ذهني وما عرفت جهة دلالة على المطلوب
صحيح والافساد قد عرفت ان المبادي بالعرف لا اصولي متناول للمبادي بالعرف المنطقي ولزبان
فلا اصول لفقه مبادي بالعرف المنطقي ومبادي بالعرف المنطقي غير خارج عما يستمد وقد عرفت ان
استمداد اصول الفقه من الكلام والعربية الاحكام الشرعية فيها يد غير خارج عن هذه الانقسام
الثلاثة فذكر من كل مبدء اقسامها وابدا بالمبادي الكلام اصل العلوم الشرعية ولما كان
موضوع اصول الفقه هو الادلة احتج الى التعرض للدليل وانفساه الى ما يفيد العلم والى ما يفيد
الظن وكان افادته للعلم والظن انما يتم بالنظر فاحتج الى تصور معنى الدليل والنظر والظن
اما الدليل لانه هو الدال فانه فعيل والفعيل بحسب اللغة قد يجي معنى الدال وهو الناصب لما
فيه ارشاد وقد يطلق الدليل بمعنى الدال لانه في معنى الدال كما في ارشاد فالدليل في قوله التاكر
للدليل هو معنى ما فيه ارشاد وقد يطلق على ما فيه ارشاد وهذا في ما فيه ارشاد هو المسخر ليل في عرف
الفقه سوا كان موصلا الى علم الظن وفي العرف لا اصولي الدليل ما اوصل الى العلم والامان ما اوصل
الى الظن فالدليل على العرف لا تفهم هو ما يمكن التوصل صحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فلا
يمكن ان يتوصل وما يمكن ان يتوصل لا بالنظر وما يمكن ان يتوصل بالنظر لا صحيحه وما يمكن ان يتوصل
بصحيحه لا الى مطلوب خبري لا يسمى شيئا منها دليلا فقيده الامكان فقيده حول ما لم يتوصل به
بالفعل الى مطلوب خبري لعدم النظر فيه مع الامكان فانه لا يخرج بذلك عن كون دليلا لما كان القول
به ممكنا وصحيح النظر فصل عن ما سن واحتراز عما اذا كان النظر في الشيء المتوصل به فاسدا
فالمقدمات الكاذبة التي يمكن ان يتوصل بالنظر اليها سديفة الى مطلوب خبري لا يسمى دليلا خبريا
امتناع التوصل بصحيح النظر فيها الى مطلوب خبري لان النظر انما يكون صحيحا اذا كانت مادته
صادقة ودخل فيه المقدمات الصادقة التي يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح وان سديفة الى مطلوب
خبري والمخبري فضل عن التصوري واحترزه عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
تصوري اعني لا قول الشائعة والمطلوب بالخبري شامل للعلم والظن فتدفع الامارة فيمده
الدليل على العرف لا اصولي هو ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم المطلوب خبري فتخرج

عنه الامارة

عنه الامانة لانها لا اصولي صحيح النظر فيها الى العلم المطلوب خبري بل الى الظن به فالدليل العرف
الفقه اعم مطلقا من الدليل بالعرف لا اصولي اعلم انه لما كان اصول الفقه فرع اصول الدرس اصل الفقه
كان له تعلق بها وتعلقه بالفقه اقوى من تعلقه باصول الدرس لانه ليس بقصود الذاتية بل المتوصل به
الى الفقه ولهذا جعل المضاف الى الفقه علما له ولم يجعل المضاف الى اصول الدرس علما فاعلم ان اسم بغير
الكلام ولما كان له تعلق بها احتج في البحث فيه الى اعتبار مصطلحات الفقه ومصطلحات اصول
الدرس ولما كان للمطالب الكلامية علمية اي يقينية اصطلاح المتكلمين على اطلاق الدليل على ما يفيد العلم
ولما كانت المطالبات التقهية اعم من المنطقي والظني اصطلاح الفقه على اطلاق الدليل على ما يفيد المطلوب
اعلم من ان يكون علميا او ظنيا ولما كان موضوع اصطلاح الفقه الادلة التي اعم من العلم والظن كان المختار
من التعريفين للدليل التعريف الذي هو بحسب العرف الفقه لا ندر ارجح الامانة فيه فلماذا قدم في الذكر قل
صاحب الاحكام فيه الدليل ينقسم الى عقلي وحسي وحسب مقتضى الامر من الاول كقولنا في الادلة
على حد وثق العلم العالم مؤلف وكل وحادث فيلزم منه العالم حادث والثاني كالنصوص من الكتاب
والسنة والاجماع والقياس والثالث كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ مسكروا كل مسكر حرام فيلزم
منه النبيذ حرام واما النظر فقد يطلق بحسب اللغة معنى الانتظار ومعنى الروية بالعين ومعنى الرافعة
ومعنى المشبه ومعنى المجازلة ومعنى الفكر والاعتبار بالصبر وهذا الاعتبار لا اخبر هو المسخر بالنظر في
عرف المتكلمين والغرض ههنا متعلق به ولهذا قال الظن والاعتبار وقد جعل القاضي ابو بكر بانه
الفكر الذي يطلب به من قام علما او ظنا واحترزه بقوله يطلب به عن الحيق وسائر الصفات المشروطة بالحيق
لانها لا يطلب بها علم او ظن وان كان من فكتته بطلبه وقصد بقوله علما او ظنا التجهيز ليعلم ان يكون الحد
جامعا والضمير في به بعد قوله يطلب واجمع الى الحوصول اي الذي هو فاعل يطلب من وقام بعمله
او فاعل قام ضمير راجع الى الذي والضمير في به بعد قام راجع الى من وليس الفكر في هذا الحد هو الجنس وما
يقوم مقامه وذلك لان الفكر يكون اعم من النظر بالمعنى المراد حتى اذا قيد بما في القيد يكون
هذا للنظر بل الفكر والنظر بالمعنى المراد مترادفان وانما ذكر الفكر تفسير للنظر فان النظر لما
كان له معان كثيرة واريد تعريفه باحد المعاني فسر اولها بالفكر الذي لم يطلق على المعاني المراد
ههنا ثم ذكر بعد الفكر تعريفا للفكر الذي هو مرادف للنظر صلوا يعرفون النظر فان المعروف
للدلول احد المترادفين يعرف للدلول الاخر الذي هو كذا ما ذكرنا قاله صاحب الاحكام انه
احترزه بقوله يطلب به عن الحيق وسائر الصفات المشروطة بالحيق فانه لو كان الفكر

فه

جنسا او قايما مقامه لكان الحيوان سائر الصفات المشروطة بالحياة خارجة عنه فان الفكر غير الحيوي
وغير سائر الصفات المشروطة بالحياة واذا كانت خارجة عنه لم يكن قوله يطلب به احتراز عن الحيوي
وسائر الصفات المشروطة بها والتعريف الذي ذكره للنظر هو سحر الفكر وحركة النفس من المطالب اليها
ثم الرجوع عنها الى المطالب وقد لوح مما ذكره المصنف انه جعل الفكر في تعريفه للنظر جنسا وما بعد
فلا فانه لما ذكر تعريف النظر وقد اخذ الفكر في تعريفه احتراز الى تعريف الفكر فصره بما ذكره واصح
ما ذكرنا قال صاحب الاحكام والمحد الذي ذكره الفاضل حسن غير انه لم يكن ان يعبر عنه بعبارة اخرى لا
يحتاج عليها من الاشكال لما قد تجدد على عبارة الفاضل وهو ان يقال النظر عبارة عن التصرف بالعقل في
الامور المناسبة بالعلم او الظن المناسبه للمطلوب بتأليف خاص قصد التحصيل بالسبق حاصل والعمل وهو
عام للنظر التصوري والتصديقي والقطعي والظني ومن ثم لم يورد ذهنية يتوصل بها الى امر ذهني وهذا
ايضا عام للنظر التصوري والتصديقي والعلمي والظني فان التصرف جعل الامور على وجه يصح ان يطلق
عليها الواحد بوجه على ان يكون لبعض الامور نسبة الى البعض بالتقدم والتأخر وانما قال امور واداد
به امر من صفات الامور لان التصرف في شيء واحد وانما قال تصرف امور ولم يقل تصرف امور
لان التاليف والتوكيد لا يدل على تقدم بعض الامور على بعض خلافا لترتيب الامور الذهنية لبعضها
بقدم على البعض وانما قال ذهنية لبيان العلم والمعلوم والمطون وقوله يتوصل بها الى امر ذهني اشارة الى العلة
الغائية للنظر وانما قال امر ذهني لبيان العلم والمعلوم والمطون وهذا تعريف للنظر رسميا والنظر
قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا لانه ان وقف الناظر فيه على وجه دلالة ليل على المطلوب يكون صحيحا
وان لم يقف الناظر فيه على وجه دلالة ليل على المطلوب يكون فاسدا والاولى ان يقال النظر لا يخلو
عن تردد وحيثه مما تنصرف فيه وذلك لترتيب قد يقع على وجه صواب وهو الصحيح وقد يقع على
وجه صواب وهو الفاسد وشروط وجود النظر مطلق العقل وانتفاء اضداده من النوم والغفل والموت
وجصول العلم بالمطلوب من وجه دون وجه وغير ذلك من الشروط واعلم ان الفكر يطلق على ثلث
احدها حركة النفس لقوة التي بها مقدم البطان الاوسط من الامعاء الحسية لدودة ابيه حركة كانت غير من
ان يكون في المحسوسات او في العقولات وثانيها حركة النفس من المطالب الى المبادى من غير ان ينضم
اليها حركة كنه من المبادى الى المطالب وثالثها حركة النفس من المطالب الى المبادى ووجه جعلها
الى المطالب والفكر المعتبر في العلوم النظرية هو هذا ولا شك ان كل واحد من الجركين لا يرد به مستلزما
للاحطة المطلوب المتحركة عنه والملاحظ المبادى المتحركة اليها وبالعكس فالنظر هو الملاحظ التي يكون منها

ومن الحركة

ومن الحركة ملازم متساوية ولما كان من الفكر من النظر مساواة في التحقيق اطلق اسم احدهما على الآخر
فصارا مترادفا من كل ما اطلق عليه الفكر اطلق عليه النظر والفكر بالمعنى الاول والثاني مستلزم للنظر
وبالعكس فاطلق ايضا اسم احدهما على الآخر فصلا ايضا مترادفين في الاول والثاني والتعريفات
الاربعة المذكورة رسوم للفكر والنظر بالمعنى الثالث **قوله** والعلم لا يحد لغيره يعرف
بالقسمة ويرد عليه ان لم يند مسزالم يند تعريفه وان افاد به فهو لمراد بالحد وقيل لانه ضروري لان
ما عداه لا يعلم الا به فلو علم هو غيره دار ولا يعلمنا بوجوده با ضروري والعلم احد تصور ان هذا
التصديق وليس اسدي اما الاول للاختلاف في الجهة فان جهة توقف غير العلم على العلم من حيث الادراك
وتوقف العلم على الغير من جهة كون ذلك الغير صفة معينة له من غير لا ادراكا واما الثاني فلعدم
توقف التصديق البديهي على بداية تصوراته فان المقطوع به بالنسبة وايضا فلا يلزم من حصول
العلم بشي ضرورة تصور العلم الخاص المستلزم للعلم العام ولا سبق تصور **قوله** اعلم ان العلم
قد يطلق ويراد به ما هو منقسم الى التصور فقط والى التصور مع التصديق اعني الحكم وقد يطلق ويراد
به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق البقيي والادراك يطلق ثالثة ويراد به المعنى الاول من
المعاني الثلاثة فيكون مترادفا من ثلاثة يطلق ويراد به الاحساس فيكون اخر من العلم بالمعنى الاول
وان كان العلم بالمعنى الاول غير متغيرا ليس محسوسا والافهم متباينان والعلم بالمعاني الثلاثة بذهني
التصور فان العلم بالمعاني الثلاثة من الصفات النفسانية التي هي من الموجودات وكل ما هذا شأنه
يكون بذهني التصور لحصول حقيقته في النفس وحصول الحقيقة في النفس اقوى تصور احسن
الشبح والممال فلهذا الصفات النفسانية والوجدانية اقوى تصور من الامور الخارجية عن
النفس فان تصور الصفات النفسانية هو حصول حقيقته في النفس في تصور الامور الخارجية عن
النفس حصول مثالا وصدق البديهي على الشيء صدق اللازم البين الذي حصل جزم العقل بصدقه
على الملزوم عند تصور اللازم على مع الملزوم وصدق البديهي على تصور الشيء ليس صدق الذاتي ولا
صدق العارض ولا صدق اللازم بوسط فان صدق الشيء اذا كان متصورا بالبديهي يلزم من
تصوره وتصورك البديهي جزم العقل ان تصور بذهني من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف
على برهان بل يحتاج الى تبينه فان الوهم ينازع للعقل ضارفا لعن مقتضاه فقد حصل اضطراب
للعقل في تقبلاته بسبب منازعة الوهم فيحتاج الى تبينه ليخلص عن شوب التوهم الى صيرورة العقل
فاذكر تبينه وان كان على صيرورة الوهم لا يتوجب عليه مناقضه ولا يقبل معارضه نعم قد تصور

مفهوم

فَيُنْقَلِصُ

بینی

جَدُّ

هذه لصعوبة الاطلاع على ذاتياتها المشتركة والمختصة واذ كان حال المدركات كذلك فقولنا في
 الادراكات ولكن يمكننا ان نشرح معناها بتفصيل ومثال ويظهر من كلام امام الحرمين الغزالي انما
 منع تحديد العلم بالحد الحقيقي لا تقر به مطلق بل لكل منها جواز تعريفه بالتقسيم والمثال فسقط ما
 قاله صاحب الاحكام وتبعه المحققون وهو ان الفسفة ان لم تكن مفيدة لتمييز العلم اسواه
 فليست معروفة له وان كانت صحيحة فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا لانه غير متجه فان افادة الفسفة
 التمييز والعرف لا معنى لحد العلم بالحد المعرفي فان افادة التمييز والتعريف اعني من انما التحديد
 بالحد المعرفي لا يحقق العام لا يضيح معنى الخاص وما منعنا الا التحديد الحقيقي وقبل ان
 بالتعريف عسر اذ فيه اضافة اسمها من حواصده او من ذاتياتها وفيه نظرا لان هذا
 الاشتباه لا يمنع التعريف بل غايته انه يمنع التحديد بالحد المعرفي لا مطلقا بل بالنسبة الي مثل شئ
 عليه واعلم ان قول الفقرة الاولى انه لا تحد لعين غير محصورة في ذاتها ما يحتاج الى الاستفسار
 فان ارادوا ان لا يكون تعريف حسب اللفظ فليس يصح وما ذل من امام الحرمين الغزالي سريعا
 موجه ولا يلزم منه المطلوب وان ارادوا به انه لا يمكن تحديده بحسب الحقيقة لانه لا يمكن بل
 لانه كسبي والكسبي لا يمكن تحديده بالحد الحقيقي فليس يستقيم لانه ضروري وعلى تقدير
 ان يكون كسبي فلا نسبا انه لا يمكن تحديده بالحد الحقيقي وقول الغزالي الحد الحقيقي الجامع للذات
 المشتركة والمختصة لا يمكن منوع قوله الاطلاع على الذاتيات المشتركة والمختصة لاكثر المحسوسات
 عسر فلان عسر الاطلاع لا يقتضي الامتناع وان ارادوا به انه لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه
 بدعي صحيح لكن الاجماع المذكور غير صحيح واما الفقرة الثانية الذين قالوا لا يمكن تحديده لانه ضروري
 فمعهم الامام مخاريزي وادفع على انه ضروري بوجهين احدهما توجيهه اننا نتصور العلم فلا يلزم
 اما ان يكون نصوصا كسبي ضروريا او كسبي لضرورة الحصر والثاني باطل لاستقلاله الدور
 فان ما سوى العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيب يلزم الدور فتعين الاول والثاني نعلم بوجودنا
 ضروري فان هذا التصديق وهو ان علم بوجودي ضروري والعلم احد نصرات هذا التصديق يلزم
 ان يكون العلم ضروريا ولهذا الوجه تنجز اخر وهو ان كل عدي علم وجود ضروري والعلم بوجوده علم
 خاص واذ كان العلم الخاص ضروريا كان العلم ضروريا قال صاحب الاحكام وهذا ليس
 بسد ما الوجه الاول لان الدور غير لازم لاختلاف الجهة فان جهة توقف غير العلم على العلم
 من حيث كون العلم ادراكا لذكر الغير وتوقف العلم على غيب من جهة كون ذلك الغير صفة معينة

للعلم عن غير من جهة لكونه لا لا غير ادراكا للعلم ومع اختلافه في جهة التوقف فلا دورا في
 يلزم مع لقادحه التوقف لان الدور انما يلزم لو كان تعريف العلم بغير خارج عن حقيقة العلم فلا
 يلزم امتناع التعريف مطلقا فان التعريف لا يعم من المعبرين بغير خارج عن المعرفة اللهم الا ان يكون العلم
 مستطاولا وليس كذلك اذ هو نوع من مقوله الكيفية على ابي ومن مقوله المضاف على ابي فيكون مركبا
 الوجه الثاني بحسب النظر الاول فينبغي على ان تصور ان التصديق بالبدهي لا بد وان يكون بدهي وليس
 كذلك لعدم توقف التصديق بالبدهي على يداهة تصورات فان التصديق بالبدهي هو المقطوع به
 النسبة على معنى ان العقل يقطع بالنسبة الواضحة من طرفه بعد صورته من غير افتقار الى نظر
 سواء كان تصور طرفيه او احدهما بالنظر اذ كل منهما بالضرورة وبحسب النقل الثاني فيان يقال
 العلم الخاص متوقف على العلم المطلق لا على تصور العلم المطلق وتصور العلم الخاص وتصور العلم
 الخاص متوقف على تصور العلم المطلق ولا يلزم من العلم الخاص تصور المستلزم لتصور العلم المطلق
 فانه لا يلزم من حصول امر متصور قوله ولا سبق تصور ما شانه الى جواب سوال مقدور بقوله السؤال
 ان العلم من الصفات النفسانية الحاصلة باختيار ومما حبه وكل ما هو بالاختيار مسبوق بتصوره
 فيكون حصول العلم مسبوقا بتصوره فقرر الجواب ان الصحيح ان العلم فينا سئل الله تعالى لا باختيارنا
 فلا يلزم من حصول العلم فينا سبق تصور وفي رد الوجهين بطرا ما ارد الوجه الاول فلا دور لان
 لا خلاف الجاهة قوله في ان اختلاف الجاهة ان جهة توقفه على العلم من حيث كونه ذلك العلم ادراكا
 لذلك الغير وتوقف العلم على الغير من جهة كونه ذلك الغير صفة مهيئة للعلم عن غير من جهة كون
 ذلك الغير ادراكا للعلم ومع اختلاف جهة التوقف لا دور قلنا توقف العلم على الغير من جهة ان الغير
 معرف له وادراك للمعرف متوقف على ادراك للمعرف وادراك للمعرف متوقف على العلم باعتبار انه في
 الذهن لان العلم من الامور الذهنية والعلم باعتبار انه في الذهن باعتبار العلم من حيث هو في الذهن
 هو اعتبار حصوله في الذهن متوقفا على حصوله في العلم من حيث انه معرف على حصول العلم في الذهن وحصول
 العلم في الذهن عبارة عن ادراك العلم فالعلم من حيث انه معرف متوقف على ادراك العلم الذي هو
 غير نفس العلم والعلم متوقف على ادراكه الذي هو غير من حيث انه ادراك له وادراك العلم غير
 نفس العلم فيوقف العلم على الغير من جهة كونه ذلك الغير ادراكا له لا من جهة كون ذلك الغير
 صفة مهيئة له وكذا توقف غير العلم على العلم من جهة ان العلم ادراكا له لا من جهة كون العلم
 صفة مهيئة له فيؤيد ذلك في اتحاد الجهة فيلزم الدور اما قوله في ان الدور انما يلزم لو

العلم
 حاشية
 من هنا
 الى هنا

كان

كان تعريف العلم بغير خارج عن حقيقة العلم ولا يلزم من ذلك امتناع التعريف مطلقا الحق فيكون
 مركبا باطل لان تعريف العلم بغير خارج عن محال لان ما ليس بخارج عنه اما نفسه او داخل فيه
 وكل منهما باطل اما الاول فطاهر واما الثاني فلان الداخل في العلم انا عرفنا العلم بعد العلم بالعلم
 علم خاص والعلم الخاص متوقف على العلم المطلق فيلزم توقف تصور العلم المطلق على العلم المطلق
 وهو باطل لان العلم المطلق الذي توقف عليه تصور من منع ان يكون في الخارج فتعين ان يكون في
 الذهن وحصول العلم المطلق في الذهن هو تصور العلم المطلق فيلزم توقف الشيء على نفسه
 وهو محال فتعين ان يكون تعريفه بالخارج فيلزم الدور وسهم من ذلك الدور بوجه اخر وهو ان تصور
 غير العلم متوقف على نفس العلم فان تصور غير العلم علم خاص والعلم الخاص متوقف على العلم المطلق
 لا على تصور وتصور العلم المطلق متوقف على العلم بالغير فالوقوف على العلم بالغير تصور العلم
 لا نفسه والوقوف عليه علم بالغير نفس العلم لا تصور فان ذلك الدور وهذه ايضا ليس هو
 لان تصور العلم لو كان متوقفا على العلم بالغير لزم ان يكون تصور العلم متوقفا على نفس العلم
 لان توقف الشيء على الخاص يستلزم توقفه على المعام وقد عرفت فيكون واما رد الوجه الثاني بحسب
 تقرير الاول فلان الانسان اذا كان عالما بانه يعلم وجوده بالبدهي يكون عالما بالبدهي بتصوره
 بدهي والتصدق بالبدهي علم خاص فيكون عالما بالبدهي بعلم خاص فيكون عالما بالبدهي
 بالعلم المطلق فان العلم البدهي بالعلم الخاص مستلزم للعلم البدهي بالعلم المطلق فيكون
 يداهة العلم بالعلم المطلق مستندة من العلم البدهي بالتصدق بالبدهي لامن التصديق بالبدهي
 يقال لا يلزم من يداهة التصديق يداهة تصورات واما رد الوجه الثاني بحسب النقل الثاني لان
 تصور العلم لازم للعلم لنفسه بالذات والتغاير بالاعتبار قوله لا يلزم من حصول امر تصور قلنا
 لا يلزم من حصول امر في الخارج تصوره اما حصول امر في الذهن مستلزم تصور بل نفسه بالذات
 والتغاير بالاعتبار فان العلم بالعلم عين العلم بالذات وغيره بالاعتبار ولا ينفك الشيء الحاصل في
 الذهن عن تصور المتغاير لحصوله بالاعتبار فان قيل فعلى هذا يلزم من العلم بالشيء العلم
 بالعلم وهو علم جوا فيلزم من العلم بالشيء علوم غير متشابهة احسب ان العلم بالعلم اذا كان متغايرا
 للعلم بالاعتبار لا يلزم الاعتدال اعتبارا واعتبار العقل غير النهاية محال فلا يلزم حصول
 علوم غير متشابهة وحقق القول فيه في علم الكلام ولا يليق بهذا الموضوع اكثر من هذا
قوله وقيل في حده صفة توجب لمن تصفها مسرا الاحتفال التقيض في

الخارج وتوجب تمييزا فصل عن مثل الحيوان وبعض الصفات المشروطة بالحياة ولا يحتمل التقيض
 عن الظن وزاد في ليل لا ينقص العلم العاقل فانه وان احتمل عقلا لكنه لا يحتمل خارجا وزاد من اخرج
 ادراك الحواس في المعاني الكلية وينقسم الى قديم وحادث والمحدث الى ضروري ومكتسب والظن
 ترجع احدا الاحتمالين من غير قطع في اذاتسا ويا فتشك والمزجوج وهم **هـ** القايلون بان العلم
 ممكن تحديده بآء على انه كسبي ايجتوا على انه كسبي بانه مركب وكل مركب تصور كسبي اما الصغرى
 فيكون نهائيا وجهها انه نوع من مقوله الكيفية نوع من مقوله المضاف على اختلاف الاربين
 فيكون مندرجا تحت جنس من الاجناس المعاني فيكون مركبا وثانيتها انه لو لم يكن مركبا لكان بسيطا
 ولو كان بسيطا لكان كل معنى على ان كل علم معنى فلو لم يكن كل معنى علما للزم ان يكون المعنى اعين
 العلم مكون العلم فيه معنى واسر مختص به فلا يكون بسيطا والثقل من خلافه فثبت انه لو لم يكن
 مركبا لكان كل معنى علما واللازم باطل فان كثيرا من المعاني لا يكون علما فيلزم بطلان المزموم فيكون
 العلم مركبا واما الكبرى فلا نال المركب تصور متوقف على تصور اجزائه وما يتوقف تصور على تصور
 اجزائه يكون تصور كسبيا والجواب عنه اما اولاهم الصغرى اما الوجه الاول في بيانها فلا
 نسلم ان دراجد تحت احد المقولتين فان العلم من حيث انه حصول صورة الشئ عند العقل ينظر
 به في الشئ ويكون الشئ معلوما وهذا الاعتبار لا يكون جوهر او عرضا ومن حيث انه امر حاصل
 عند العقل يكون عرضا مندرجا تحت احد المقولتين كالوجود فانه من حيث هو كون الشئ ينظر
 به في الشئ ويكون الشئ موجودا وهذا الاعتبار لا يكون جوهر او عرضا ومن حيث انه حاصل
 عند العقل وينقسم الى نفسه يكون موجودا وعرضا قابلا لموضوع والحاصل ان العلم باعتبار
 انه علم بشئ لا يكون مندرجا تحت احد المقولتين وباعتبار انه معلوم يكون مندرجا تحت احد
 المقولتين وليس نسلم انه باعتبار الاول مندرج تحت احد المقولتين فلا نسلم ان اندراجا تحت
 النوع تحت الجنس واما الوجه الثاني فلا نسلم انه اذا كان المعنى اعم من العلم يلزم ترلس العلم من
 المعنى وامر مختص لجواز ان يكون المعنى عرضا عاما للعلم فلا يلزم تركبه واما ثانيا فلا نسلم الكبرى
 قوله لان المركب تصور متوقف على تصور اجزائه وما يتوقف تصور على تصور اجزائه يكون تصور
 كسبيا فلما الاول مسلم والثاني متوقف فان المركب اذا كان من الامور الذهنية لم يكن اجزائه
 متصورة بالبدن بل من تصور اجزائه من غير افتقار الى كسب ونظر ثم القايلون بان
 العلم كسبي قد ذكره الحدود والاصحاح الى ان له ما لم يصح على ما ذكر المصنف واصل احكام

قال

قال المصنف قيل في حل منه توجب ان نصف بها تمييزا لا يحتمل التقيض في الخارج وقال صاحب
 الاحكام والمختار في ذلك ان قال العلم عبارة عن صفة تحصل بها للنفس المنتصفة بها التمييز من حقائق
 المعاني الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال تقيضه فقولنا صفة كالجنس للعلم وغيره من الصفات
 قال المصنف قولنا توجب تمييزا فصل عن مثل الحيوان وبعض الصفات المشروطة بالحياة ولا يحتمل
 في قوله عن مثل الحيوان زيادة لا فائدة فيها وقال صاحب الاحكام قولنا حصل بها التمييز احتراز عن
 الحيوان وسائر الصفات المشروطة بالحياة قوله وسائر الصفات المشروطة بالحياة على عمومها تشمل
 للظن والشك والوهم والتقليد فيلزم خروج الجميع بقوله حصل بها التمييز وهو غير مستقيم قوله
 من حقائق المعاني الكلية احتراز عن الادراكات فانها افاض تمييزا من الحسوسات الجزئية دون الامور
 الكلية وان سلمنا مذهب الشيخ ابو الحسن في الادراكات نوع من العلم لم يلحق الى التمييز الكلية
 وفيه نظرا ما اولاهم فلا نال هذا التعريف للعلم المطلوب ولا يحصل به للنفس المنتصفة بها التمييز من حقائق
 المعاني الكلية والاولى ان يقال انه صفة تحصل بها للنفس المنتصفة تمييزا متعلقا فكان اراد هذا
 المعنى لكنه غير متعلق هو واما ثانيا فلا نال الصهر المضاف اليه في قوله حصولا لا يتطرق اليه احتمال تقيضه
 ان كان راجعا الى قوله حصولا لا يستقيم لان الحصول هو حصول التمييز من حقائق المعاني الكلية
 وتقيض حصول التمييز من حقائق المعاني الكلية سلبه وبطرق احتمال سلب الحصول الى الحصول لا
 معنى له وان كان راجعا الى غير ما يظهر ما يلحق لان ترجع اليه وقول المصنف صفة توجب تمييزا
 مسررا لا يحتمل التقيض مما هو توجب تمييزا صفة تمييزا متعلق الصفة من علم على وجه الاحتمال
 المتعلق واحتراز بقوله لا يحتمل التقيض عن الظن وزاد في الخارج لا ينقص العلم العاقل فانه وان احتمل
 عقلا لكنه لا يحتمل خارجا تقرر الرد على تقدير عدم قوله في الخارج ان الحد المذكور غير متعلق بالعلم العاقل
 اي الذي يكون موجبه العادة خارج عن الحد المذكور فانه لا يحتمل التقيض لانه يجوز ان يقع تقيض
 متعلقها فان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر جاز ان ينقلب هبا لانه ممكن له انه والممكن جاز ان
 يقع تقديره المختار في زاد في الخارج لا يلحق بحد العلم العاقل فان العلم العاقل وان احتمل متعلقه
 التقيض عقلا لكنه لا يحتمل خارجا وهذا السن مستقيم فانه اعتبار العلم ان لا يحتمل متعلقه
 التقيض لا في الخارج ولا عند الحاكم بتقديره في نفسه ولا بتفكيكه مشكلا فتقديره في الخارج بتقضي
 حصول الاعتقاد الصحيح والظن الصادق في الحد ملزم عدم الاطراد وان لم يذكر قيد في الخارج يكون
 الحد المذكور مطردا ومنعكسبا ولا يخرج عنه العلم العاقل فان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر استحال

لا

فليس يدل ذلك جزا من انسان وحيث كان جزا من انسان لم يدل على المشروطية فان دلالات اللفظ
 ليست له وانما يدل على تابعة لغرض المتكلم الخارج على قانون الوضع والمتكلم حيث جعل ان جزا من
 انسان لم يتصل به شرطيا وحيث جعله شرطيا لم يتصل به جزا من انسان وان كان له جزا
 يدل على شي من حيث هو جزوه فتركب على هذا بعلبك عبد الله كل من مفرد ان جعل على شخص لانه
 حينئذ ليس له جزا يدل على شي من حيث هو جزوه وتركب ان جعل صفة له حينئذ له جزا يدل على شي
 من حيث هو جزوه قوله ولا يرد مثل ضارب في مخرج جواب لا اعتراض وارد على هذا المفرد والمركب
 تقرب الاعتراض ان الحد الذي ذكرته المفرد غير متعكس والذي للمركب غير مطرد لان حضوره من
 اسما الفاعلين ونحو مخرج من اسما المفعولين مفرد بلا خلاف ولا يصدق هذا المفرد عليه فيكون غير
 متعكس ويصدق هذا المركب عليه فيكون غير مطرد وذلك لانه لفظ دل بالوضع على معنى وله جزا يدل
 على شي من حيث هو جزوه فان الالف في نحو ضارب تدل على الفاعل والميم في نحو مخرج تدل على
 على المفعول امرير الجواب اننا لا نسلم دلالة الالف في نحو ضارب والميم في نحو مخرج بل المجموع الذي
 هو ضارب هو الدال بالوضع على شخص ما حاله ان يكون ضاربا والمجموع الذي هو مخرج هو الدال بالوضع
 على شخص ما حاله ان يكون مخرجا **قوله** ودلالة المفرد لفظية وهي التي يفهم منها
 معنى غير خارج عن معنى اللفظ فاما على تمام مساهة وهو المطابقة او جزوه وهو انضغ وغير لفظية
 وهي التي يفهم منها معنى خارج عن مساهة وهي الالاتزام وشرطه اللزوم الذهني فان لو قدر
 عدم انتقال الذهني لا يفهم والخارج ليس بشرط حصول الاتزام بدونه كالعدم والملك كقول
 لان الجوهر والعرض متلازمان خارجا ولا يستعمل احدهما للآخر وفيه نظرفان عدم الاستعمال
 مع اللزوم الخارج لا يدل على عدم اشتراط **قوله** ذكر للمفرد تقسيمات احدها باعتبار
 دلالة وهو غير مختص بالمفرد بل المركب ايضا كذلك الثاني باعتبار انواعه الثلاثة اعتبارا بكونه
 وتعدده ووحده مدلوله وتعدده التقسيم الاول دلالة المفرد اما لفظية واما غير لفظية
 واللفظية هي الدلالة التي يفهم منها معنى غير خارج عن معنى اللفظ وهي اما ان تكون بالنسبة
 الى تمام مساهة وهي دلالة المطابقة كدلالة لفظ البيت على مجموع الاس والجوار والسقف
 او بالنسبة الى جزء مساهة وهي دلالة التضمن كدلالة لفظ البيت على السقف وحده او على الجدار وحده
 او على الاس او على الاس والسقف او على الاس والجدار او على الجدار والسقف وغير اللفظية
 معنى دلالة الاتزام وهي ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى له لازم من خارج فمفرد ما وضع له

اللفظ

اللفظ من اللفظ بفتقل للذهن من المعنى الموضوع له الى لازمه وشرط الاتزام اللزوم الذهني
 اي كون ذلك للاتزام الخارج من حيث يلزم من تصور المسبب ضرورة فانه لو قدر عدم الانتقال الذهني
 لم يسم ذلك للاتزام وذلك لان فهم المعنى من اللفظ بحسب الوضع اما بسبب ان اللفظ موضوع لذلك
 المعنى والمعنى جزا وضع له اللفظ او المعنى تحت فتقل للذهن من المعنى اليه والاول والثاني متفقان
 في اللزوم الخارج عن المعنى فلو لم يتحقق الثالث لم يتحقق النعم ودلالة الاتزام وان شارك في دلالة
 التضمن في الافتراض الى اعتبار عقلي يعرفه الجزا في التضمن واللازم في الاتزام غير انه في التضمن
 التعريف كون الجود اخلا في المعنى في الاتزام لتعريف كونه خارجا عن المعنى فلهذا كانت دلالة
 التضمن لفظية ودلالة الاتزام غير لفظية واللزوم الخارج ليس بشرط في دلالة الاتزام اي
 لا يشترط في دلالة الاتزام ان يكون اللزوم الخارج عن المعنى لازما له في الخارج لحصول الفهم
 في دلالة الاتزام بدون اللزوم الخارج كعدم والملكة وهما امران متقابلان احدهما وجودي والاخر
 عدسي وهو عدم امر في موضوع من شأنه ان يتصف بالوجود مثل العمى والبصر فان اللفظ الدال
 على عدم المطابقة دال على التضمن الملكة بالاتزام مع انه لا لزوم بينهما في الخارج ضرورة تنافيها
 قال الامام اللزوم الخارج ليس بشرط في دلالة الاتزام لان الجوهر والعرض متلازمان في الخارج
 ولا يستعمل احدهما للآخر كالمصنف وفيه نظرفان عدم الاستعمال مع اللزوم الخارج لا يدل
 على عدم اشتراط اللزوم الخارج في دلالة الاتزام فان الكلام في دلالة الاتزام لا يستعمل استعمال
 ولا يلزم من عدم الاستعمال عدم الدلالة ولين فرض ان المراد بالاستعمال الدلالة التي يكون معناها الجوهر
 والعرض متلازمان في الخارج مع انه لا دلالة لللفظ احدهما على الاخر فلا يكون صحيحا ايضا لانه
 لا يلزم من عدم الدلالة مع اللزوم الخارج منها ان لا يكون اللزوم الخارج شرطيا في دلالة الاتزام
 لجواز ان يكون اللزوم الخارج شرطيا فيها مع عدمها عند تحقق اللزوم الخارج لان وجود الشرط
 لا يقتضي وجود المشروط والحاصل ان الاستقلال بعدم حصول الشيء عند وجود امر على ذلك
 الامر ليس بشرط غير صحيح لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط واما الاستقلال بوجود شيء
 عند عدم امر على ان ذلك الامر ليس بشرط صحيح لان عدم الشرط يستلزم عدم المشروط **قوله**
قوله وهو اما ان يستقل بالمعنى هو مية او لا والثاني الحروف الاول اما ان يدل
 على احد الازمنة الثلاثة بيقينه وهو الفعل الاول وهو الاسم وقد علم بذلك لحدودها **قوله** التقسيم
 الثاني في المفرد باعتبار انواعه المفرد جنس تحت ثلثة انواع اسم وفعل وصرف ووجه الحصر

تقسيم

منها ان المفرد اما ان يستقل المفهوم به او لا يستقل بها والثاني ان الحرف يكون في الاول اما ان يدل
 بينه على احد الارزمنة الثلاثة اى الماضي والحال والمستقبل او لا والاولى العمل نحو صر و فرج والثاني
 الاسم نحو اسر و صبر والمستقبل والمراد من قولنا ان الحرف لا يستقل بالمفهوم به ان الحرف
 مشروط في دلالة على معناه الا فرادى ذكر متعلقه فان الفعل والاسم يستقلان بالمفهوم به وان
 دلالتها على معناه الا فرادى غير مشروط بذكر لفظ اخر في ذلك لان اللفظ المفرد لها معنيين
 احدهما الا فرادى على المعنى الذى يكون المفرد موضوعا بآزابه وثانيهما التركيبى على المعنى الذى يكون اللفظ
 باعتبار التركيب مثل كون الاسم فاعلا او مبتدأ والمفرد مشروط في دلالة على المعنى التركيبى ذكر
 متعلقه فان كون الاسم فاعلا او مبتدأ هو باعتبار ضمة الى الفعل والمفرد باعتبار دلالة على معناه الا فرادى
 غير مشروط بذكر متعلقه ان كان فاعلا او اسما ومشروط بذكر متعلقه ان كان حرفا وذلك لان المعنى
 الا فرادى به المفرد على تقدير احدى اقسامه اضافى مثل معنى انسان و فرس ومعنى فرج والاضافى مثل
 الابتداء والانتهاى م الاضافى يصير على وجهين احدهما باعتبار نفسه من غير ملاحظة متعلقه بالغير
 واستلزامه تعقله تعقل الغير وثانيهما باعتبار متعلقه بالغير واستلزامه تعقل الغير والمفرد
 الموضوع للمعنى الذى ليس اضافى في اسم ان لم يدل بنفسه على احد الارزمنة الثلاثة كان في نور وجعل ان
 دل بنفسه على احد الارزمنة الثلاثة كفرج وكذا المفرد الموضوع للمعنى باعتبار نفسه من غير ملاحظة
 بالغير واستلزامه تعقله تعقل الغير اسم ان لم يدل بنفسه على احد الارزمنة الثلاثة كالابتداء والانتهاى
 ومبتدأ منتهى والمفرد الموضوع للمعنى الاضافى باعتبار متعلقه بالغير واستلزامه تعقله تعقل الغير
 هو الحرف نحو من والى ولما كان المعنى الاضافى في الاعتبار الثاني لا يتصور الا مع غير دليل اللفظ الموضوع
 له بهذا الاعتبار عليه الا بعد ذكر ذلك الغير فلا يكون مستقلا بالمفهوم به مالا مفهوما بالابتداء
 معنى اضافى فاذا اعتبر في نفسه من غير ملاحظة متعلقه بالغير واستلزامه تعقله تعقل الغير يكون
 اللفظ الدال عليه بالوضع اسما ان لم يدل بنفسه على احد الارزمنة الثلاثة نحو الابتداء او مبتدأ
 ومبتدأ وان دل بنفسه على احد الارزمنة الثلاثة يكون فعلا نحو ابتداء او يبتدئ واستدعى
 وان اعتبر من حيث انه ابتداء متعلق مكان يخرج عنه يكون اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار
 حرف نحو من في قولنا خرجت من المصن وقد اورد على ذلك كوز و كرم و اولاد و ما من و قيس
 و اى وبعض وكل و فوق وتحت و امام و قدام وخلف و وراء فانها لا تستعمل اجمع ذكر متعلقها
 مستغنى ان يكون حرفا واجب بان هذه الالفاظ وان لم تستعمل اجمع غير مشروط في دلالتها

تا

تعلقه هو

الا

ذ

ذكر متعلقها فان معانيها غير ما خوزة باعتبار متعلقها بالغير واستلزامه تعقلها تعقل الغير
 بل استعملها مضافا لعارض فان وضع ذو معنى صاحب والتميز ذكر المضاف اليه لان المقصود من وضع
 التمييز هو ان لو صفت اسما الاجناس والمقصود من وضع فوق التمييز ان يكون على غير فاضيف الى الغير
 لينتفع المستعمل عليه وكذا الدال على في وخوس وعلى في الاسمية بحسب رده الى اللفظ ثبوت لاسمية
 بخصوصها وان لم يتدر هذا التقدير اجزاء للقياس على ما علم من اقسامه فذكر علم بالتقسيم المذكور
 كل واحد من الاسم والفعل والحرف وذلك لانه قد علم جنس الانواع الثلاثة وهو المفرد وتبين بالتقسيم
 فصل كل واحد من جنس كل واحد فصله معلوم واذا علم جنس اشئ وفصله يكون هذا علم ما
قوله تقسيم هو مفهومه اما ان يتحد او يتعدد او يتخذ الاسم ويختلف سببه او
 بالعكس فالاول اما ان يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل او بالقوة وهو الكلى ولا يصح ان
 الجزئى الحقيقي والكلى ان تساوى صدق على ما تحتها فتو اهل كالانسان وان اختلفت صفته وضعف
 او تقدم وتاخر فشكك كالموجود والابيض والثاني المتباين كالانسان والفرس والثالث ان وضع
 للكلى وضع اول مشترك كالعص سوا تباين المسيمات كالجنون للسواد والبياض ولم يتباين كالاسود
 على الاسود علما و وضعه فان مدلوله في الحقيقة انما هو الاشتقاق الذات مع الصفة فالمدلول في
 العلم هو المدلول في المشتق ومدلوله مشتقا منه مدلول العلم وان وضع لبعضها ثم استعمل بعض
 ما استعمله في الموضوع له حقيقة وفي غير مجاز والاربع المتبادلة كالانسان والبشر
 التقسيم للمفرد باعتبار وحدته و مدله مدلوله ونقددها اذا اعتبر اللفظ والمعاني كونه على
 اربعة اقسام ووجه المحصر في هذه الاربعة ان اللفظ اما واحد او متعدد وعلى التقديرين فعنا
 واحد وحده شخصيه او نوعيه او متعدد فالانقسام اربعة الاول ان يتخذ اللفظ والمعنى الواحد
 ان يتعدد اللفظ والمعنى وهذا القسم مقابل للاول والثالث ان يتخذ اللفظ ويتعدد المعنى والرابع
 ان يتعدد المعنى ويتعدد اللفظ ويتعدد المعنى والثالث مقابل للرابع وهما متوسطان بين الاولين
 الاول ان يتخذ اللفظ والمعنى اما ان يكون تحت اسم ان يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل كالانسان
 او بالقوة كالشمس ولا يصح فان مع هو الكلى وان لم يصح فهو الجزئى الحقيقي كهذا الانسان
 والكلى ان تساوى صدق على ما تحتها من الافراد فتو اهل لتوافقها فيه كالانسان بالنسبة الى
 افراده وان اختلف صدق على ما تحتها من الافراد بالشدّة والضعف او بالتقدم والتأخر
 بالاولوية وعدمها كالابيض الثلج والعاج والموجود للواجب الممكن والواحد بالفسب الى

الاسم

254

قاعة

اعتبار

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the text from the previous page, written in a cursive style.

غیر دینم

الجنس فيه دون الاخر وهو العلية فلو لا اعتبار العوم في المعنى دون اللفظ المتساوي المفهوم ان في
 منع الشكر وعدم المنع من الشكر لان اللفظ واحد ويصح ان يقال العوم من عوارض اللفظ ايضا
 حيث ان اللفظ ذات معان باعتبار دلالتها عليها بطابق الكس فيكون العوم عارضا للفظ
 الحيوان بسبب مطابقتها للكس باعتبار المعاني **قوله** لا محقق اذا قلنا مثلا الحيوان هناك
 امور ثلاثة من حيث هو كونه كلياً والمجموع والاول موجود في الخارج لانه جزء الموجود فيه دون الباقيين
 للزوم الشخص المانع من اعتبار الشمول والتكليف الشرعي ليس في الاعتبار الذهنية والحق
 ان الدال على ماهية المفردة كقوله تعالى فخر بر رقبته مطابق اي دال على واحد في الخارج غير عين
 لا عام بمعنى الشمول المعنوي لعدم تصور رقبته مع اعتبار رقبته لعدم وجودها في الاعيان
 وقولنا وجود الاخص يستلزم وجود الاعم معناه من حيث هو لا من حيث انه كلي وليس معنى
 قولنا من حيث هو ان يكون مجردا عن العوارض فان الموجود هو بشرط لا شيء **قوله** اذا قلنا حيوان
 هناك امور ثلاثة الاول حيوان من حيث هو من غير اعتبار امرا اخر مباين وعارض مغاير اولاد
 للوجود او لها هبة بوسط او بغير وسط والثاني كونه كلياً اي كونه بحيث لا يمنع نفس ضرورة
 الشكر من غير ان يشير الى حقيقة من الحقائق وهو مفهوم كلي من غير اعتبار امرا اخر والثالث
 المجموع من الاول والثاني وهو الحيوان الكلي والاول اي الحيوان من حيث هو موجود في الخارج
 لا على انه موجود في الخارج منفردا عن الخصائص بل على معناه انه موجود في هذه الشخصيات بان
 يكون وجوده مع وجود الشخص الذي يدل على وجوده ان هذا الحيوان موجود في الخارج
 فالحيوان موجود في الخارج لانه جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
 موجود في الخارج فالحيوان الذي هو جزء هذا الحيوان اما الحيوان من حيث هو والحيوان
 مع قيد فان كان الاول فالحيوان من حيث هو موجود وان كان الثاني فيعود الكلام اليه
 وقال الحيوان جزء للحيوان مع قيد والحيوان مع قيد موجود فالحيوان موجود كما هو
 جزؤه اما الحيوان من حيث هو او الحيوان مع قيد فان كان الاول فالحيوان من حيث هو
 موجود وان كان الثاني فيعود الكلام اليه فاما ان يشير الى الحيوان من حيث هو فيكون
 الحيوان من حيث هو موجودا لا يتسلسل الى غير النهاية فيلزم ان يكون الحيوان المتعبد
 بالقيود الغير المتناهية موجودا فيلزم وجود القيود الغير المتناهية المرتبة دفعة واحدة
 وهو محال على تقدير جوارها فالمطلوب حاصل لانه اذا كان الحيوان مع جملة القيود الغير المتناهية

معنى م

موجود

موجودا يكون الحيوان موجودا ولا يكون مع قيد اخر والا كان دالا في هذا القيود والا
 لمن ما فرضناه جملة القيود جملة القيود وخارجها عن جملة القيود لانه قيد اخر وراى جمل القيود
 وهو محال مع ان لا يكون مع قيد اخر ملونا للحيوان من حيث هو موجودا او الباقين اي
 الكلي والمجموع الذي هو الحيوان الكلي غير موجود بل اما الكلي فلا لانه لو كان موجودا لكان عارضا
 للحيوان الموجود في الخارج لانه غير قائم بنفسه لانه مفهوم اضافي في المفهوم الاضافي لا يكون قائما
 بنفسه واذ كان عارضا للحيوان الموجود في الخارج لم يلزم ان يكون الحيوان الموجود في الخارج
 غير مانع من وقوع الشكر فيه لان ما عارض له الكلي يكون كذا ولا يجوز ان يكون الحيوان الموجود
 في الخارج غير مانع من وقوع الشكر فيه لان الحيوان الموجود في الخارج يلزمه الشخص المانع
 من اعتبار الشكر والشمول فالكلي غير موجود في الخارج واما المجموع وهو الحيوان الكلي
 فلما هو لان احد جزئيه الكلي وهو غير موجود واذ كان احد جزئيه المجموع غير موجود
 يكون المجموع غير موجود والتكليف الشرعي ليس هو في الاعتبار الذهنية مثلا التكليف
 بحر رقبته لا يكون في رقبته اعتبارية ذهنية بل يكون في رقبته حقيقة موجودة في الخارج
 فالحق ان الدال على ماهية المفردة في قوله تعالى فخر بر رقبته مطابق اي دال على واحد في
 الخارج غير عين لا عام بمعنى الشمول المعنوي اي الرقبه المقيدة بقيد الكلي لانه لا يتصور
 عتق رقبته كلية لعدم وجود الرقبه الكلية في الاعيان وانما قيد قوله لا عام بقوله معنى الشمول
 المعنوي لما عرفت ان بعضهم سمي المطلق بالعام وهو الحقيقة من حيث هو والعام هذا المعنى
 هو موجود في الخارج واما العام بمعنى الشمول المعنوي غير موجود في الخارج قوله فلما وجود
 الاخص يستلزم وجود الاعم اشارة الى جواب دخل مقدار بحر رقبته انكم قلتم ان وجود
 الاخص يستلزم وجود الاعم والاعم هو العام فيكون العام موجودا في الخارج فتقرر الجواب
 ان قولنا وجود الاخص يستلزم وجود الاعم معناه ان وجود الاخص يستلزم وجود الاعم
 من حيث هو لا من حيث انه كلي وليس معنى قولنا من حيث هو ان يكون مجردا عن العوارض
 فان مجرد هو بشرط لا شيء من حيث هو معناه لا بشرط شيء ولا يلزم من الوجود لا بشرط
 شيء ولا يلزم من الوجود لا بشرط شيء الوجود بشرط لا شيء فان الاعم من الاعم موجود
 الاعم لا يستلزم وجود الاخص واعلم ان المصنف فسر المطلق الدال على واحد في الخارج
 غير عين هو الدال على الماهية من حيث هي الدال على واحد في الخارج غير عين هو الشكر ولا

والمطلق م

شك ان مفهوم احد ما غير مفهوم الاخر لكن لما يفرق من المطلق والنكر في اصطلاح اهل العمل
 ان تمثيل جميع المطلق للنكر في كتبهم فسر المطلق بما هو تفسير النكر وهو ان المطلق
 هو الدال على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا يوجد الا في ضمن الاحاد والتكليف
 المتعلق بالماهية من حيث هي يستدعي وجودها في الخارج لا يتصور الا في ضمن الاحاد والتكليف
 بها يستدعي وجود واحد في الخارج غير عين فيكون التكليف متعلقا بوجود واحد في الخارج غير عين
 فلا فرق من ان يجعل متعلق التكليف الماهية من حيث هي او واحد من اجادها في الخارج غير عين
 فلهذا لم يفرقوا بين المطلق والنكر **قوله** تخلص نحن قائلون بالعموم المعنوي عتلا
 وما نعون من التكليف شرا فنتسميه الكلي في الاصول المطلق هو الحق فان التكليف المطلق يمكن
 فانه موجود وان توقف وجوده على الشخصيات وليس التكليف من حيث انه كلي ممكن لعدم
 وجوده في الخارج مطلقا **قوله** المصنف واصحابه من علماء الاصول قائلون بان الماهية لها شمول
 وعموم معنوي لكن باعتبار العقل لا عرفتنا ان الكلي عارضة الماهية في العقل لا في الخارج وما نعون
 من التكليف بالماهية المقيدة بقيد العموم المعنوي وشمولها فان الماهية بقيد العموم غير
 موجود في الخارج فلا يكون الكلي بها شرعا لما عرفت ان الكلي لا يكون بالاعتبار ان الذهنية
 بل بالامور الخارجية فتسميها الكلي اي الماهية من حيث هي المطلق هو الحق فان التكليف المطلق
 الذي هو الماهية من حيث هي وجوده في الخارج وان لم يكن منفردا بالوجود مستقلا به بل به
 وجوده على الشخصيات وليس التكليف المطلق من حيث انه كلي ممكن لما عرفت ان الماهية المقيدة
 بقيد الكلي غير موجود مطلقا في الخارج اي لا بالاستقلال ولا في ضمن الشخصيات بخلاف
 المطلق فانه وان لم يكن موجودا بالاستقلال يكون موجودا في ضمن الشخصيات واعلم ان
 الاصوليين بان الامر بفعل هل يكون المطلوب منه ماهية الفعل من حيث هي او واحد من اجادها
 فذهب بعضهم الى ان المطلوب من الامر بفعل المطلق واحد من اجادها باعتبار انه ممكن مطابق
 للماهية لا الماهية فلا يكون المراد بالمطلق الماهية من حيث هي وذهب بعضهم الى ان المطلوب
 من الامر بفعل المطلق الماهية من حيث هي فيكون المراد بالمطلق الماهية من حيث هي فيكون
 المطلق اسم الماهية من حيث هي فتسميه الماهية من حيث هي المطلق هو الحق والماهية
 من حيث هي هي الكلي فتسميه الكلي اي الماهية من حيث هي في الاصول المطلق هو الحق
 وهو المختار عند المصنف حجة الاول ان الماهية من حيث هي مستحيل وجودها في الخارج

اختلفوا في

لان الماهية

لان الماهية من حيث هي يلزمها التعدد اي لا يشترك ابي من كبر فيكون كليها والموجود
 في الخارج يلزمه التشخص فيكون جزءا فلو كانت الماهية موجودة في الخارج يلزم ان تكون كليها
 جزئية في الخارج وهو محال وكل ما يستحيل وجوده في الخارج لا يكون مطلوبا وهو غير مستقيم
 فاننا لا نسلم ان الماهية من حيث هي يلزمها التعدد وذلك لانه لو استلزم الماهية من حيث هي
 التعدد امتنع عروضا التشخص لها وليس لذلك بل الماهية من حيث هي لا تستلزم التعدد والوحدة
 وحجة الثاني ان المطلوب من الامر بفعل مطلق هو الماهية من حيث هي لان المطلوب من الامر بفعل
 المطلق فعل مطلق ولا شئ من الجري بفعل مطلق لان الجري بقيد الشخصيات فلا شئ من
 المطلوب بفعل مطلق محض وينبغي كساي قولنا لا شئ من الجري المطلوب من الامر بفعل مطلق يلزم
 ان يكون الماهية من حيث هي المشتركة من الجوريات هي المطلوب من الامر بفعل المطلق فيكون
 المراد من المطلق الماهية من حيث هي التي هي الكلي فتسميه الكلي المطلق هو الحق ولا يحتاج ان
 يحمل المطلق على واحد من الجوريات في الخارج والاعتراض على هذا بان يستحيل وجود الماهية
 المشتركة في الخارج الا يلزم ان يكون الموجود في الخارج كليها جزئيا معا في الخارج ساقيط
 لانهم ما قالوا ان الماهية بقيد الاشتراك هي المطلوب بل قالوا الماهية من حيث هي معروضة
 للاشتراك هي المطلوبة ولا يستحيل ان يكون الماهية المعروضة للاشتراك موجودة
 في الخارج والحق ان الماهية من حيث هي مطلوبة بالقصد الاول والجزئي مقصود بالقصد الثاني
 فعلى هذا صح تسميه الكلي اي الماهية من حيث هي المطلق ومع تسميه الجري المطلق ايضا **قوله**
 قاعده والكلي وان كان اعم من الجري فان عدم الكلي اخص من عدمه فان كان
 صدق الاسود صدق اللون من غير عكس فكذلك كليا صدق الاسود صدق الاسود من
 غير عكس **قوله** الكلي كاللون بالنسبة الى السواد والانسان بالنسبة الى زيد وهذا الانسان اعم
 مطلقا من الجري كالسواد بالنسبة الى اللون وكزيد وهذا الانسان بالنسبة الى الانسان فانه
 كليا صدق السواد عليه صدق اللون عليه وليس كليا صدق اللون عليه صدق السواد عليه فان
 البيا من صدق عليه اللون ولا يصدق السواد عليه وكذا صدق زيد وهذا الانسان مستلزم
 لصدق الانسان من غير عكس وعدم الكلي اخص مطلقا من عدم الجزئي فعدم اللون اخص مطلقا
 من عدم السواد فانه كليا صدق الاسود صدق الاسود من غير عكس وكذا عدم الانسان
 اخص مطلقا من عدم زيد وعدم هذا الانسان فانه كليا صدق الاسود صدق عدم زيد

لا يوجد في الخارج الا في غير كبر
 فلهذا لم يفرقوا بين

هذا الانسان من غير عكس وذلك لان كل امر من هذه امور وخصوص من مطلق يكون من قبضتها
 عموم وخصوص مطلق على العكس **قوله** فاعل كل محمول من متبقيين فاعدا
 مع الآخر اخص مطلقا او اعم مطلقا او اعم من وجه واخص من وجه كالانسان والابيض من الانسان
 ما ليس بالابيض من الابيض ما ليس بالانسان او متساويان كالناطق والاولان لا يتساويان
 لاسيما براس بل كل من الموصوف باحدهما يوصف بالآخر وليس كل ما يوصف بالآخر يوصف به بل بعضه
 والاضيق ان يتساويان والاول سلطان لا يتساويان على المحصول بل على البعض واذا تحقق عام وخاص
 مطلقان فلا اشتراك فلا اخص بوجه مشترك في الاعم ضرورة والاول ما هو اخص بدون الاعم
 ومعه وايضا استلزم ان يكون الاخص مطلقا اعم من اعمه **قوله** كل محمول ليس اي كليات غير متساوية
 فاحدها بالقياس للآخر اما اخص منه مطلقا كالانسان بالقياس للحيوان فانه اخص من الحيوان
 والاعم من الانسان مطلقا او اعم منه من وجه واخص منه من وجه كالانسان والابيض فان الانسان اعم
 من الابيض من وجه فان من الانسان ما ليس بالابيض كالجيشي واخص من الابيض من وجه فان من الابيض
 ما ليس بالانسان كالثلج او مساوية كالناطق بالنسبة الى الانسان فالاولان اي الاخص مطلقا والاعم
 مطلقا لا يتساويان راسا براسا لا يكون اخص مطلقا من شيء اعم منه مطلقا كذا لا يكون اعم
 مطلقا من شيء اخص منه مطلقا فان الانسان الذي هو اخص مطلقا من الحيوان لا يكون اعم منه مطلقا
 وكذا للحيوان الذي هو اعم مطلقا من الانسان لا يكون اخص منه مطلقا بل كل ما هو موصوف به
 اي الاخص مطلقا يوصف بالآخر اي اعم مطلقا وليس كل ما يوصف بالآخر اي اعم مطلقا يوصف
 به اي الاخص مطلقا بل بعض ما يوصف بالاعم مطلقا يوصف بالآخر كالانسان والحيوان
 فان كل ما يوصف بالانسان يوصف بالحيوان فيصدق كل انسان حيوان وليس كل ما يوصف بالحيوان
 يوصف بالانسان فليس كل حيوان انسان فيصدق بل بعض ما يوصف بالحيوان يوصف بالانسان
 فيصدق بعض الحيوان انسان ويلزم من هذا ان يكون تقييد الاخص مطلقا اعم من تقييد الاعم
 مطلقا وتقييد الاعم مطلقا اخص من تقييد الاخص مطلقا فان تقييد الانسان اعم من تقييد
 الحيوان مطلقا وتقييد الحيوان اخص من تقييد الانسان مطلقا والاضيق ان اعم من اعمه وان
 يتساويان فانه اذا كان الشيء مساويا لآخر لم يكن ذلك الاخر مساويا له وكل ما يوصف باحدهما يوصف
 بالآخر وبالعكس كالانسان والناطق فان الانسان مساو للناطق والناطق ايضا مساو
 للانسان وكل ما يوصف بالانسان يوصف بالناطق وبالعكس ويمكن ان يحمل قوله يتساويان
 ان عدم

امام
ظ

ان عدم احد المتساويين مساويا للآخر كالانسان والناطق فانها ايضا متساويان
 والاول سلطان اي الاعم من وجه والاخص من وجه لا يتساويان على المحصول ليس كل ما يوصف
 باحدهما يوصف بالآخر ولا كل ما يوصف بالآخر يوصف به بل يتساويان على البعض اي بعض ما يوصف
 باحدهما يوصف بالآخر وبعض ما يوصف بالآخر يوصف بالآخر يوصف به كالانسان والابيض
 فانه كل ما يوصف بالانسان يوصف بالابيض فان الجيشي انسان وليس بالابيض وليس كل ما يوصف
 بالابيض يوصف بالانسان فان الثلج ابيض وليس بالانسان ويمكن ان يحمل قوله لا يتساويان على
 المحصول بل على البعض على ان عدم الاعم من الشيء من وجه والاخص منه من وجه لا يكون اعم من علم
 الاخر من وجه واخص منه من وجه في جميع الصور بل في بعض الصور اي لا يلزم ان يكون كل امر من هذه
 عموم وخصوص من وجه يكون من قبضتها عموم وخصوص من وجه بل في بعض الصور يكون
 يلزم امر من عموم وخصوص من وجه ويكون من قبضتها عموم وخصوص من وجه كالانسان
 والابيض فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ويكون من قبضتها عموم وخصوص
 من وجه فان الانسان والابيض يصدقان معا على البقر الاسود ويصدق اللانسان بدون
 الابيض في الثلج ويصدق اللانسان بدون الانسان في الجيشي وفي بعض الصور يكون من
 امر من عموم وخصوص من وجه ولا يكون من قبضتها عموم وخصوصا مطلقا ولا
 من وجه بل يكون بينهما مباينة كلية كالحبوان واللانسان فانه منها عموم وخصوص من وجه
 فان الحيوان يصدق مع اللانسان في الفرس ويصدق الحيوان بدون الانسان في الانسان
 واللانسان بدون الحيوان في الشجر ويكون من قبضتها مساويا للحيوان واللانسان مباينة
 كلية فان تقييد العام مع عين الخاص متباينان واذا تحقق عام مطلق كالجسم النامي وخاص
 مطلق كالحبوان فلا اشتراك في الاخص بوجه مشترك في الاعم اي اذا اشترك شيان في الاخص
 كما اشتركا الانسان والفرس في الحيوان الذي هو اخص من الجسم النامي بوجه مشترك في الاخص
 الذي هو الحيوان اشتركا في الاعم الذي هو الجسم النامي ضرورة لانهما مشترك في الاخص
 ولم يشتركا في العام لتحقيق الاخص بدون الاعم ومع الاعم وذلك لانهما اشتركا في الاخص
 لتحقيق الاخص بينهما ولما لم يشتركا في الاعم لم يتحققوا الاعم لتحقيق الاخص بدون الاعم ولما
 كان الاخص مستلزما للاعم لم يلزم تحقيق الاعم ملزم تحقيق الاخص بدون الاعم ومع الاعم
 وايضا يلزم ان يكون الاخص مطلقا من اعمه وذلك لانهما اشتركا في الاخص ولم يشتركا

ليس
وهو الانسان والابيض

ان

واعتنى بالعلم والاعمال
والصواب

الموسم الموسمي

من واقعہ نو

الميم اهل مو
 اقور دالله ابو ديور القصبه
 النجيب الشارح
 مرور يومه من مرقه فاسق
 معارفه ولا فرق من الكلام
 راجع من كل حاله بان لا يمارى
 التي لا يلزم بالانوار ورويه
 متحقق مفهوم من كلام نصف فيا
 ايتشعر من مرقه فاسق الشارح
 مفهومه فان فكر لا حور من عطفه
 احده فقه و صا الفاسق

البي

ظ

ظ

الكشف لا دلالة عليه **١** العام يطلق على معينين احدهما الكلي اي الماهية من حيث هو والآخر
 الماهية المقيدة بكشف غير محصورة وكذا لكل الخاص يطلق على معينين احدهما الجزئي المندرج
 تحت العام بالمعنى الاول والآخر الماهية المقيدة ببعض الكثرة ولا دلالة للعام بالمعنى الاول على
 الخاص بالمعنى الاول من حيث خصوصية والخاص بالمعنى الاول لا دلالة على العام الا لزم احتراز من
 العام الغير اللازم كمرص مفروق بالنسبة الى جزئياته كالماشي بالفعل بالنسبة الى الانسان
 وكما انما كان بالفعل بالنسبة الى افراد الانسان ودلالة الخاص على العام اللازم اما بالتضمن
 ان كان العام جزا الخاص كالحيوان بالنسبة الى الانسان فان الحيوان عام بالنسبة الى الانسان اي
 الانسان لازم له جرحه والانسان دل عليه التضمن واما بالاعتماد ان كان العام اللازم خارجا عن
 الخاص كالحيوان بالنسبة الى الناطق فان الحيوان عام لازم بالنسبة الى الناطق خارج عن مفهوم
 الناطق والناطق دال على الحيوان بالانتماء فالقائل رايته فعلا وحركة ولم ارسلوه صادق لان
 الحركة والفعل عام لازم بالنسبة الى الصلاة ولا دلالة للعام والقائل رايته صلاة ولم ار حركة
 ولا فعلا كاذب لان الصلاة خاص بالنسبة الى الحركة والفعل والخاص لا دلالة على العام اما
 بالتضمن واما بالانتماء واما قلنا لا دلالة للعام على الخاص لان الخاص لا يكون جزء العام
 ولا لازمه ولا كله اي كل العام وذلك لان الخاص لو كان جزء العام او لازما له او كله لما تحقق العام
 بدون ضرورة امتناع تحقق الشيء بدون جزءه او لازمه او كله واللازم باطل ضرورة تحقق العام
 بدون الخاص فالملزوم كذا لو اذ لم يكن الخاص جزء العام ولا لازمه ولا كله انتفت الدلالات
 كلها اي المطابقة والنسبة والالتزام اما انتفاء دلالة المطابقة فلان الخاص لم يكن كله
 واما انتفاء دلالة التضمن فلان الخاص لم يكن جزء العام واما انتفاء دلالة الالتزام فلان
 الخاص لم يكن لازما للعام ومن هذه القواعد وهي انه لا دلالة للعام على الخاص يعلم ان
 من اعترف بان الانسان من حيث هو عام بالمعنى الاول اخطا في تعريف العام بهذا المعنى
 اي الماهية من حيث هي بانه اللفظ الواحد له على شيين فان الانسان من حيث هو لا
 دلالة فيه على الكثرة ولا لان الانسان من حيث هو عام بالنسبة الى الكثرة اي الجبريات
 ولا دلالة للعام على الخاص صلا بل لا نسبة له اليه على معنى واحد صحيح انطباقه على الكثرة لا دلالة الكثرة
 فانه لا يلزم من صحة انطباقه على الكثرة دلالة عليه **قوله** فاعلم مفروق
 فيها من هذا العموم ومن الاستغراق وهذا الاحكام للعام بمعنى عدم منع الشركة

وهو الذي

وهو الذي يضاف الى المفرد من دون صميمه تعريفه وغيره فاما العام الاستغراق فهو المنسوب
 الى الخبر مفقونا كل شيء ليس معناه كل الشيء فان الاول كلي عددى والثاني كلي مجموعي وانت تقول
 كل جبه من البر غير متقوم ولا تقول كل الحيات منه غير متقوم ويعرف العددى بالتفريق والمجموعي
 باللام والاول هو الاستغراق فانه يشير الى تحقق الحكم في كل واحد فكل سواد لون معناه كل
 واحد واحد مما يوصف به سواد كيف كان فانه موصوف بان لون والعام للمعنى يلزم من كونه
 كذب الخاص ولا عكس ومن صدق الخاص صدقة ولا عكس والاستغراق يلزم من كذب الحكم على
 الخاص كذبه ولا عكس وهذا العام هو الذي يتأق الاحتجاج به لنفرضه للاماد بخلاف الاول فانك
 تحكم عليه بما لا يتقدي الى الشخاص يقول السواد يمكن تخصيصه بالانسان ولا تقول كل سواد فانه
 اذا تشخص بنفس فهو من في الانسان لم يكن هو هو ولم يكن للاحاد ما يمكن للماهية المطلقة هذه
 قواعد صميمه ونفعها عظيم **٢** اراد ان يذكر في هذا القاعد الفرق بين هذا العموم اي الذي
 بحسب الكلي اي الماهية من حيث هو الذي هو المعنوي ومن العموم الاستغراق اي العموم
 الذي يكون للماهية باعتبار تقيده بكشف غير محصورة وهذه الاحكام التي ذكرها في القواعد المتقدمة
 انما هي للعام المعنوي اي الكلي باعتبار عدم منع الشركة وهذا العموم يضاف الى المفرد باعتبار نفسه
 من دون صميمه تعريفه وغيره فوقع في سياق التفي فاما العام الاستغراق فهو المنسوب
 الى الجملة لا الى المفرد كما سبق فقولنا كل شيء ليس معناه كل الشيء فان الاول كلي عددى ومن
 بالقياس الى جبريات الشيء والثاني كلي مجموعي ومنه بالقياس الى جبريات الشيء والفرق ظاهر
 من كل عددى ومن كل مجموعي فانك تقول كل جبه من البر لا فنيه له ولا تقول كل الحيات من البر
 لا فنيه له وهذا فرق معنوي واما الفرق بحسب اللفظ فالعددى يعرف بالعدد والاضاف
 اليه والمجموعي يعرف باللام والاضاف اليه والاول اي كل عددى هو العام الاستغراق فانه يشير
 الى تحقق الحكم في كل واحد واحد من افراد فقولنا كل سواد لون معناه كل واحد واحد مما يوصف به
 سواد لئلا كان سوا كان السواد تمام ماهيته او داخلا في ماهيته او خارجا في ماهيته لا زاما لها
 او عارضا فهو موصوف نه لون والفرق بين العام المعنوي ومن العام الاستغراق ان العام المعنوي
 يلزم من كذب كذب الخاص كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه عام معنوي ويلزم من كذب الجبريات
 كذب الانسان ولا عكس اي لا يلزم من كذب الخاص كذب العام المعنوي فانه لا يلزم من كذب
 الانسان كذب الحيوان ولا يلزم من صدق الخاص صدق العام المعنوي فانه يلزم من صدق الانسان

واحد

ومن صدق الحكم فيه
 صدق على الخاص ولا
 عكس

صدق الحيوان ولا عكس اي لا يلزم من صدق العام المعنوي صدق الخاص فانه لا يلزم من
صدق الحيوان صدق الانسان والعام الاستغراق يلزم من كذب الحكم على الخاص كذب
الحكم عليه فانه يلزم من كذب الحكم باشتراط النية على بعض الموضوع كذب الحكم باشتراط
النية على كل موضوع ولا عكس اي لا يلزم من كذب الحكم على العام الاستغراق كذب الحكم على الخاص
فانه لا يلزم من كذب الحكم باشتراط النية على كل موضوع كذب الحكم باشتراط النية على بعض الموضوع ويلزم من صدق
الحكم على العام الاستغراق صدق الحكم على الخاص فانه يلزم من صدق الحكم باشتراط النية على كل موضوع
صدق الحكم باشتراط النية على بعض الموضوع ولا عكس اي لا يلزم من صدق الحكم على الخاص صدق الحكم على العام
الاستغراق فانه لا يلزم من صدق الحكم باشتراط النية على بعض الموضوع صدق على كل موضوع وهذا العام
اي العام الاستغراق هو الذي يتاخر الاحكام به لتعرضه للاحاد فسياتي الاحتياج بعقوبة الحكم
للاحاد فانه اذا ثبت الحكم بالنسبة الى العلم الاستغراق في سبب الاحاد بخلاف الاول اي العام المعنوي
فان الحكم على العام المعنوي يحكم لا بعد ذلك ولا يشترط بقول السواد بل من تخصيصه بالانسان
اي بالسواد من حيث هو ولا يقول كل سواد يمكن تخصيصه بالانسان فان معنى الاول ان السواد من
حيث هو يمكن تخصيصه بالانسان فلا امتناع فيه ومعنى الثاني ان كل واحد واحد من اشخاص السواد
يمكن تخصيصه بالانسان وهو ممكن فان السواد اذا اقتصر على الانسان امتنع تخصيصه
بالانسان فلم يمكن لاحاد السواد ما يمكن لما هيته المطلقة وهذا ايضا يتفرق عن العام المعنوي
والعام الاستغراق فان هذا الامكان ثابت للعام المعنوي ولا يكون ثابتا للعام الاستغراق
وهل القواعد التي ذكرها المصنف هذه ونفعها عظيم فان اثبات كثير من المطالب الاصولية
متوقف عليها **قوله** مسله المشترك جازع عقلا واقع في اللغة والقران اما الاول
فلا مساع عدم لفظ واحد مفهوم من مختلفين على البدل من واضع واحد واضعين مشهور
وضعا على ان الوضع تابع للغرض وقد قصد التعميد الاحكام كالتفصيل واما الثاني فقل
المسميات غير متناهية والاشياء متناهية لتركيبها من الحروف المتناهية فلو لا وقوعها تحت
اكثر المسميات عايد عليها وليس يسري لعدم لزوم توافيق اللفظ وان تركبت من الحروف
المساوية وان سلم منع ان المتفاد والمصلحة وضع لها المشترك غير متناهية ولو سلم
ان الوصف يستقر له القصد وسجل في عمر المتناهي وان سلم لم يلزم الوضع كاتواع
الرواج وكثير من الصفات **المسكوك** هو اللفظ الواحد الموضوع لمعنى واحد واكثر وضعا

وضع هو

التي

اول

اول قولنا اللفظ كالجنس المشترك وغيره والواحد الموضوع يخرج به الماهيات والالفاظ المشتركة
ولمعتبرين واكثر يخرج المتواطيه والمشتككة لانها لم توضع الا لواحد وان كان ذلك المعنى مشترك
ووضعا اول يخرج عنه اللفاظ المجازية فان كانت موضوعه لمعنى واحد واكثر ولكن لا
وضعا اول اعلم ان المسكوك اما ان يكون واحدا وقوعا ومتنوعا وقوعا او ممكنا وقوعا والممكن
اما واقع وغير واقع وهذه الاحتمالات وقال كل احتمال منها قابل ولكن لا فرق بين الواجب
والممكن الواقع ولا بين الممكن وغير الواقع فان الوجوب والامتناع بالذات لا معنى له ههنا فيكون
الوجوب والامتناع بالغير ولا فرق بين الواجب والغير الممكن الواقع ولا بين الممكن بالغير والممكن
غير الواقع فمرجع الاحتمالات الاربع الى اثنين ممكن للواقع والممكن غير الواقع فلهذا لم يتفرع من
الاحكام الا لها وسعد المصنف احكام العلماء في اللفظ المشترك هل يقع في اللغة والواقع
تقدم وتوقعه في اللغة هل يقع في القران ولا فالقسم وقوعه في اللغة ونهاه اخرون والمختصرون وقوع
في اللغة فمنهم من منعه في القران ومنهم من اثبته فيه واشار المصنف جوازه عقلا وقوعه في اللغة والقران
اما الاول وهو الجواز العقلي فانه لا يمنع عقلا وضع لفظ واحد لغيره من محملين على سبيل البدل
واضح واحد او من واضعين بان وضع احدها الاسم لمعنى وضع الاخر هذا اللفظ بارز معنى اخر من
غير شعور كل واحد بوضع الاخر ثم استغنى وضعها وخصي سببها فانه لو قدر ما يلزم من وقوعه
بحال عقلا على ان وضع اللفظ تابع لغرض الوضع والواقع كما انه قد قصد تعريف النشئ لغير المعروف
التفصيلي بعد قصد التعريف الاحكامي مالا نه علمه بجلا ولم يعلمه مفصلا او لحدود سبب التفصيل دون
الاجمال فلا يبعد وضع شئ يدل على اللفظ من غير تفصيل لهذه الفايده واما الثاني وهو وقوع المشترك
في اللغة فقد قال قوم انه لو لم يكن اللفظ المشترك لخلت اكثر المسميات عن اللفظ الذي علمها
واللازم باطل فالملزوم كذا لكراما الملازمة فلان المسميات غير متناهية لان من جملة الاعداد
والرواج وهي غير متناهية والالفاظ متناهية لكونها مركبة من الحروف المتناهية فلا اورع
الالفاظ على المعاني بحيث وضع كل اللفظ بارز او واحد من المعاني فقط لزوم خلوا اكثر المسميات
عن اللفظ واما باطل الثاني فلان الحاجة داعية الى المعنى عنها بالالفاظ فلا بد من وضعها
وهذا ليس بسد بيز فان الملازمة ممنوعة قولهم في بعضها ان المسميات غير متناهية قلنا ان اردتم ان تكون
المسميات غير متناهية ان المسميات المتفاد وهي الامور المتفاد التي ليس لها اجتماع في محل واحد في
زمان واحد كالسواد والبياض والعبي والبصر والمختلفة وهي الامور التي حقيقتها مختلفة

مطلب
اختلاف العلماء
في اللفظ المشترك

امتنعت الوجوب بالذات وحقيقة فردا فاختصت الامكان وعلى تقدير ان يكون مقولا بالتوالي
لا يلزم ان يكون معنى الوجود في الحوادث واجبا لذاته او وجودا قديما يمكن ان يكون زمانا
واحدة مشتركة بين الماهيات المحلولة في الحقيقة اعني القدم والحادث وسبب اختلافها
لذاتها تلك الصفة تكون واحدة معها والاخرى لا تقتضي لذاتها تلك الصفة فيكون ممكن فيها مع
ان تلك الصفة مشتركة بينهما من حيث المعنى فظهر ان وجوب الوجود في القدم وامكانه في الحوادث
لا يقتضي عدم اشتراك الموجود فيهما من حيث المعنى **قوله** اما نعني بالاشتراك
بمحل المقصود الموضع وهو الفهم لتساوي النسبة وحقا القرائن واجيبوا بان فهم المحل منفرد
وليس فهم التفصيل ضروريا كما سماه الاجناس **قوله** اما نعني من وقوع الاشتراك احتجوا على
عدم وقوعه بان المقصود من وضع الالفاظ الفهم والاشتراك بمحل المقصود من الوضع وهو
الفهم ضرورة تساوي النسبة اي تساوي نسبة المعنيين الى اللفظ وتساوي نسبة اللفظ
الى المعنى وحقا القرائن بمحل المقصود من الوضع واحسوا بانهم وان كان فهم التفصيل قد
اختلف فلا يختلف الفهم من جهة الجملة مقصود وليس فهم التفصيل لغة ضروريا بل وضع
اسماء الاجناس فانها لا تسدنا ميل ما تحتها ولين سلمنا ان النابذة المقصودة انها هي
فهم التفصيل فانما يستتبع ذلك من وضع الالفاظ المشتركة ان لو لم يكن مفيدة لشيء مدلولها
بطريق العموم وليس كذلك على ما ذهب اليه الشافعي والقاضي وهو الحق كما سياتي تحقيقه
قوله واما الثالث فكقوله والليل اذا عسعس لا قبل وادبر وثلاثة قروا وما
قبل ان قرن به البيان طال غير فائدة والافان لا يرد بانها الاستعداد للاشتراك **قوله**
البيان بظهور دليل التعيين ونيل التواضعا لاجتهاد في التاويل **قوله** واما الثالث وهو ان
المشترك واقع في القرآن فكقوله تعالى والليل اذا عسعس كثر الجوهر في الصحاح وغيره من
اهل اللغة وكقوله على الله قروا وقد تن في الثاني ضعفه فلا ينبغي ان يذكر ههنا وقد ذكرنا انه
مشترك فيصير اثبات وقوعه في القرآن بدقوله وما قبل اشارة الى جهة الما تيسر من وقوعه في القرآن
وقوله مردود اشارة الى جوابها بقرينة المحل ان المشترك لو وقع في القرآن فاما ان قرن به البيان
بان ذكره قريته بغير المعنى المراد من المعاني الموضوع هو لها كما يقال لثلاثة قروا وهي الالهام
فيلزم التطويل بغير فائدة فانه يمكن ان يعبر عن معنى المراد بلفظ مفرد وضعه لفظ والا
ايدي ان يقرن به البيان فيكون غير مفيد لانه حينئذ لم يحصل المقصود وهو الفهم التفصيل

ووجه كلامهم
ط

وغير

وغير المفيد لا يتبع به الخطاب لانه عبث والله تعالى من عند تقرير الجواب فانما حقا والاشكال الثاني
قولا لان فائدة فيه قلنا انما يلزم عدم الفائدة اذا كانت لفظة منحصرة في الفهم التفصيلي
وهو ممنوع فان فائدة الاستعداد للاشتراك بعد البيان بظهور دليل يدل على تعيين البعض
ونيل التواضعا لاجتهاد في التاويل هذا اذا كان غير المسمى بالاحكام ففائدة مثل فائدة اسماء
الاجناس وهو الفهم الاجمالي على انه مبني على الحسن والقبح العقلي وهو باطل **قوله**
ففيه المشترك ينفارق المجل من حيث يرجح بعض مدلولاته لاجتهاد والمجل لا يدرك الا ببيان
من المجل وما تخرج من المشترك بالاراي ماول وما يتبين من المجل مفسر **قوله** بيان هذا سبب
بقرينة مقدمة في بيان اقسام نظم القرآن ومعناه على ابي يحيى حنيفه فقوله اقسام نظم
القرآن ومعناه مما يرجع الى معرفة احكام الشريعة اربعة اقسام الاول في وجوه النظم الثاني في
وجوه السان بدلالة النظم الثالث في وجوه استتال بدلالة النظم الرابع في وجوه وجوه الوقوف
على المراد وجه المحصر في هذه الاربعة ان يقال بالتصرف في الكلام لا يكون الا بالتكلم واللسان
اذ لا ينفك لهما فان كان التصرف بالتكلم فلا محال وان يكون في اللفظ او في المعنى والتصرف في
اللفظ اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال بالتصرف في اللفظ بحسب الوضع
هو القسم الاول والتصرف في المعنى هو القسم الثاني والتصرف في اللفظ بحسب الاستعمال
هو القسم الثالث والتصرف في السامع هو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم اربعة وجوه
الخاص والعام والمسرور والمماول وجه المحصر ان النظم اما ان يدل على مدلول واحد وهو
الخاص او الشرب طريق السمول وهو العام وبطريق البديل مع عدم ترجيح البعض على البعض وهو
المشترك ومع ترجحه وهو المماول والقسم الثاني وهو وجوه السان اربعة اوجه ايضا الظاهر
والنص والمفسر والمحكم وجه المحصر انه اما ان يكون ظاهرا المراد للسامع او لا وان لم
يكن مقرونا بمقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمال تخصيصه بالتاويل
فهو النص وان لم يحسم فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يتقبل هو المحكم وان لم يكن ظاهرا
المراد فهو ايضا اربعة اقسام الخفي والمشكل والمجمل والمشتابه وجه المحصر ان عدم ظهور
المراد اما بغير الصيغة وهو الخفي او بالصيغة وحسب ان امكن دركها بالتامل فهو
المشكل وان لم يكن وسانه مرجو فيه فهو المجمل والافوا المنشابه والقسم الثالث وهو ان يكون
راجعا اليه للاستعمال اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية وجه المحصر في اللفظ

واما اداني رجع الى الاقسام

اما ان يكون مستهلا فما وضع له اوله والاول هو الحقيقة والثاني هو المجاز وكل من الحقيقة والمجاز
وان كان ظاهر المراد سس الاستعمال فهو الصريح والافعال الكناية والقسم الرابع وهو معرفة
وجوه الوقوف على المراد اربعة اوجه الاستدلال بجارته وبشارته وبدلته وباقتضائه ووجه
للمصراع الاستدلال في ثبات الحكم اما بالنظم وحينئذ ان كان النظم مسموقا له فهو العبارة
والافعال الاشارة واما بغير النظم فان كان مفهوما لغة فهو دلالة وان كان مفهوما شرعا فهو
الاقتضاء وان لم يكن مفهوما شرعا ولا لغة فهو فاسد فمعمول المشترك يفارق المجلد في وجهين احدهما
ان المشترك قسمان قسم يمكن تزيجه بعض دلالاته بالاجتهاد والثاني في معناه لغة من غير ما كان
وقسم لا يمكن التزيج فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من تقسيم المجلد في الاول فحلي هذا المشترك
قسمان قسم لا يكون من اقسام المجلد وقسم يكون من اقسام المجلد والثاني ان المشترك هو ما يمكن الوقوف
على المراد منه بالتام من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك لا يسمى مشتركا بل هو من اقسام المجلد فعلى
الوجه الاول سمي القسم الاخير مشتركا مع كونه مجازا على الثاني لاسم مشترك اصله الوجه الاول
اسم لانه على الوجه الاول يلزم دخول القسم الاخير في المشترك فيكون حده مانعا على الوجه
الثاني يلزم خروج القسم الاخير من المشترك فلا يكون الحد مانعا والمجلد بله انواع نوع لا
نظم معناه لغة كاللؤلؤ قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة ولكنه ليس مراد كالصانع
والزكاة والرياء ونوع معناه معلوم لغوه لكنه متعدد والمراد واحد منها ولم يكن تعيينه لاسم
باب التزيج فيه كما اذا اوصى له ابيه وله من امواله ما اعتقه ومما اعتقه في القسم الاخير توارد المعنى
باعتبار الوضعين وفي التفسير الاول ليس باعتبار غرابية اللفظ وايها من المتكلم وحل المشترك التوقف
فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد دو حكم معلوم مع اعتقاد ان المراد به حق
حتى يقوم دليل التزيج لان الاشتراك ينبغي عن المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشارك وكان
الثابت احد مفهوماته غير عيب عند السامع من غير تزيج لاحدها على الباقي بحسب التوقف
ولكن شرط ان لا يتقدم عن طلب المراد لان ادراك المراد في محتمل الصيغة او طلب دليل اخر يعرف
به المراد وبالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التمسك وحسب الاشتغال لطلب قبول
الحقا كما تامل علما في لفظ المراد المشترك من الحبيض والظهور فوجدوا اصل هذا التفسير
والاعلى الجمع يقال قرأت الشقرا ابي رحمة وضممت بعضه الى البعض وعلى الاستقلال ايضا
يقال قرأت النجم اذا استقل حقيقة الاحتمال في الدم فان المجتمع هو الدم وحقيقة الاشتغال في

الحبيض

لنا مل في امر

الحبيض لان الظهور هو الاصل والحبيض عارض الاشتغال بحق من الاصل الى العارض فكان الحبيض اول
هذا الاسم وتاملوا في لفظة الثلثة فوجدوا دلالته على الافراد الكاملة وذلك في المجلد على الحبيض فتاوبا
المراد من القدر في قوله تعالى ثلثة فوجدوا الحبيض دون الاظهار واستدلوا ايضا بالاثرو وهو ما روته
النبي صلى الله عليه وآله وعن الصحابة بطلاق الامة ثلثان وعدتها حبيصتان على ان المراد منها
الحبيض لانها صرح فيه بلفظ الحبيض واثرو في تصنيف ما ثبت في حق المردود والتبديل على ان
الثابت في حق الحواير الحبيض دون الاظهار وحل المجلد التوقف فيه واعتقاد حقيقة المراد الى ان يثبت
البيان يعني بحسب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقيقة فيه من الاجمال يتلوا
به غير ممكن فاذا الحقة البيان بحسب العمل كما يحل بالمفسر او الظاهر والمؤول والمستكمل على حسب
تفاوت درجات البيان فان البيان ان كان شافيا قطعنا كيبان الصلوة والزكوة صار المجلد
به مفسرا وان كان ظاهريا كيبان مقدار المسح بحديث المفسر صار ما ولا وان لم يكن بيانيا شافيا
خرج من حيز الاجمال الى شك في محب الطلب والتامل كيبان الربا بالحدوث الوارد بالاشبه الستة فان
الربا مع اجاد اسم جنس محلي باللام فيستغرق جميع انواعه والنسب على ما يبين الحكم في الاشياء
الستة من غير قصر عليها الا يوجد فيه شيء من كلمات القصور وانعقد الاجماع ايضا على ان الربا ليس
بمفسر عليها فصار ما ولا فيه ونسب الحكم فيها وراها غير معلوم كما كان قبل البيان لانها لا يعتدل
ان يوضع على ما وراها بالتامل في هذا البيان فسيب مشكلا فيه لا يجلا وبعد الادراك التام
والوقوف على المعنى الموثق صار ما ولا فيه ايضا وحل العمل بقالب الظن كذا قيل وما يترجح من المشترك
بالرأي يري بقالب الظن ما ولد وما من من المجلد مفسر **قوله** مسلة المترادف
جاء بواقعة اما الاول فلعدم امتناع وضع واحد الفاعل في موضع عليه او من فاعله لا شعور
لاحداهما بالآخر ومشتهر الوضوح واما الثاني فالصلح والمشورب للطويل والبهتر والفتن
للتقصير بالنقل قال المانع في الخاد المسير تعطيل فائدة احد الفاعلين والمونة في حفظ الاول
اخف ولانه اذا اتخذ الاسم دعت الحاجة الى معرفته مع حفة المونة في حفظه فلو كان اذا
نقد دلالة ان حفظ الكل شق والاختلاف في الطلب لجواز اختصاص كل اسم لا يعرفه الاخر
واجيب بالنوع كيدونه توسعة وتخصيل المطلوب بطرق مع فوايد على النظر والنشر وسأ
الفتن في مقاصدنا ثم يردع الفاعلهم ولا يجب حفظ الجميع لتعسر حفة المونة وشقة
حفظ الجميع باطل للغات المختلفة **و** المترادف لفظ مفرد دال بالوضع على مدلول اللفظ

معصم

وعدا حمص السحري
فان هذه المحال اكثر شعوب
الفن لا سيما على مصطلح

١

٢

مجت فائدة التي طبقت

أخر مفرد دال بالوضع باعتبار واحد وهو ما يزداد واقع اما الجواز العقل فلا يسئل الى ايكاره
 لعدم امتناع واحد لفظين او اكثر معني واحد ثم يتفق الكل عليه او اوصافه بان يضع
 احدها احدها لفظين معني وضع الآخر هذا اللفظ لهذا المعني من غير شعور لآخرها
 بوضع الآخر ثم تشبهه الوضعا وانما الثاني وهو وقوع المترادف فلان الصلة والشوب
 للظهور والبهت والخصر للتصغير بالنقل عن العرب ومنع شذوذ من الناس ووقع المترادف
 في اللغة مصير امنهم الى ان لا حصل عند تعدد الاسماء تعدد المسماة واحتصاص كل اسم
 بمسمى غير مسمى الآخر وسانه من وجوه ذكر المصنف منها بلغة الاول ان يلزم من مخالفا
 المسمى تعطيل ما يده احد اللفظين لمصيرها باللفظ الآخر الثاني ان المونة في حفظ الاسم
 الواحد اخف من حفظ الاسمين والاصل انها هو التزام اعظم المشتقين لتعصيل اعظم الفايد
 تبين والادنى للادنى الثالث انما اذا التمس الاسم دعت حاجة الكل الى معرفته مع خفة المونة في حفظه
 فحت فائدة الخطاب به بخلاف ما اذا تعددت الاسماء لان كل واحد ان حفظ مجموع الاسماء
 شق جدا لو قل اتفاق ذلك وان حفظ بعض الاسماء احتل الخطاب لمجواز اختصاص كل واحد
 بمعرفة اسم لا يعرفه الاخر احيى عن الاول بالمنع ابر لا نسلم تعطيل فائدة احد اللفظين وكيف
 سعطل فائدة احد اللفظين وفيه توسعة في اللغة وتكثير للطرق المفيدة لتعصيل المطلوب
 فيكون اقرب الى الوصول اليه فانه اذا تعدد حصول احد الطريقين لا يلزم تعدد حصول الآخر
 بخلاف ما اذا تعدد الطريق وفيه فوايدا خرساق بالنظر والنشر بمساعدة احد اللفظين في
 متاصدين النقصا وبيع الناطقهم من جهة حرف الروي ووزن السند والمجاسة والمطابقة
 والخفة في النطق به وغير ذلك من المقتضا المطلوبة لارباب البلاغة واصحاب الفصاحة
 وعن الثاني انه لا يجب حفظ الجميع لعدم خفة المونة وانما يلزم المخذور منه وهو زيادة
 مونة الحفظ لو وجب على كل واحد حفظ جميع المترادفات وهو ممنوع بل هو مخير بين
 حفظ الجميع او البعض وعن الثالث ان مشتقة حفظ الجميع باطل باللفظ المختلفة
 فانه لا يشق حفظ الجميع ولا يمتثل فائدة الخطاب بحفظ البعض **قوله**
 بسمه قد رطن في اسما وصفت لمسمى باعتبار صفاته كالسند والصارم والمهند
 او صفات صفاته كالتألق والنصيح انما مترادف له ولهمست **قوله** قد رطن في اسما
 استعملت في معنى واحد باعتبار ذاته وصفته كالسند والصارم او باعتبار صفته وصفه

والفهم
 انما هو ما كان
 من غير

صفته كالتألق والنصيح انما مترادف له وليس كذلك بل متباينه لاختلاف معانيها
قوله بسمه والفرق بين المرادف والموكد والتابع المسمى ان المرادف لا يرب
 مرادف ايضا ولا يحب تقدم احدها ولا يكون بنفسه والموكد خلافا للتابع خالفها
 حيث يشترط ان يكون على ربه وقد لا يفيد تحسين نسبي **قوله** وفرق بين المرادف والتابع
 اللفظي وهو ما يقع لفظا اخر على ربه ولا يرد نحو عطشان لظشان وشيطان ليطان
 فان المرادف لا يرب مرادف ايضا ولا يحب تقدم احدها المترادف فيس على الآخر ولا يربد الشئ
 بنفسه بخلاف الموكد فانه يرب الموكد ايضا ولا يحب تقدم الموكد على الموكد وبوكد الشئ بنفسه
 والتابع اللفظي بخلاف المرادف والموكد حيث يشترط ان يكون على ربه متبوعه وقد لا يفيد
 التابع اللفظي معنى صلا كقولهم حسن حسن وشيطان ليطان قال ابن دريد سلكنا اياما
 عن معنى قولهم بسن من قال ما ادرك ما هو **قوله** تقسيم وهو اما حقيقة وهي
 اتمام اللفظ المستعمل فيما وضع له او لا في الاصطلاح الذي به الخطاب وهي وضعه وعرفيته
 وشرعيه كالاسد والذاب والصلاة واما مجاز وهو المستعمل في غير ما وضع له او لا في
 الاصطلاح الذي به الخطاب لما سنها من العلاقة وهي المشابهة اما في الشكل كالان
 على المنقوش او صفة طاهر كالاسد على الشجاع لا حقيقة كالنحو او لما كان كالعبد على
 العبق او لما كان يكون كالخمر على العصير او للجاورة كخزي النهر **قوله** الاسم ينقسم الى
 حقيقة والى مجاز والحقيقة في اللغة فعيلة مأخوذ من الحق الذي هو مصدر حق السرى
 ثبتت ومنه قوله تعالى ولكن حققت كلمة العذاب على الكافر سري وجبت وعلت بمعنى
 الفاعل مكنون معناها الثابتة ثم علت الى الاعتقاد المطابق لكونه ثابتا في نفس الامر
 ثم نقلت الى القول المطابق باعتبار ان مدلوله ثابتا ثم علت الى ما نحن بصدده وهو
 اللفظ المستعمل فيما وضع له او لا في الاصطلاح الذي به الخطاب قوله اللفظ كالجنس
 سكاو الحصفة وغيرها قوله المستعمل يخرج عنه اللفظ في هذا الوضع فانه لا يكون حقيقة
 ولا مجاز اقوله فيما وضع له او لا في الاصطلاح الذي به الخطاب فان الحقيقة الوضعية
 وضعها اول باصطلاح اللفظ والحصفة العرفية وضعها اول باصطلاح العرف
 والحصفة السريعة وضعها اول باصطلاح الشرع وهي الى الحقيقة بطلتها
 الامور ليون على لغوية وضعه ولغوية على عريفية وعلى حقيقة شرعية مثال الحقيقة

اللفظ المستعمل
 في غير ما وضع له
 هو المجاز
 واللفظ المستعمل
 في ما وضع له
 هو الحقيقة
 وضع اول مولد في

كلام

الوضعية الاسد للفتوس والحقيقة العرفية الدابة لذات الحافران الدابة وضعت فاصل
 اللغة لكل ما يدرب على الارض وخصص اهل العرف بذات الحافرو والحقيقة الشرعية الصلاة
 لذات الاركان فانها في اصل اللغة للدعاء ثم نقل المتعارف الى ذات الاركان والمجاز ففعل الجاز
 بمعنى العبور والمفعل المصدر والمكنان ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا في الاصطلاح
 الذي به التخطيب هو مجاز في الدرجة الاولى من وجهين احدهما ان العبور انما يحصل باستعمال الجمع
 من غير الى اخره اذا اعتبر في اللفظ كان على طريق المشابهة فيكون مجازا من هذه الجهة الثانية
 صنفه للمصدر او للمكان وقد اطلقها هنا بمعنى لان على فان اللفظ منتقل فيكون مجازا من
 هذه الجهة قوله اللفظ المستعمل بهالة وقوله في غير ما وضع له اولا يخرج عنه الحقيقة قوله على اصطلاح
 الذي به التخطيب سهل المجاز للغرض الوضعية والمجاز للغرض العرفي والمجاز الشرعي قوله لما بينها
 من علاقة احتراز عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا في الاصطلاح الذي وقع التخطيب به مثل
 الاعلام المنقولة فانه لم نقل لعلاقة وعلمه على ان اللفظ لا يصح استعماله بطريق المجاز اذا لم يكن
 من المعنى الحقيقي والمجازي علاقة معصية ومن يعتقد كون المجاز وضعيا قال في هذا المجاز هو اللفظ
 المتوافر على استعماله في غير ما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به التخطيب لما بينهما من العلاقة والحد
 الاول للمجاز متناول لمذهب من يعتقد كون المجاز وضعيا ومنه مذهب من يعتقد كونه وضعيا قبل الحد
 المذكور للمجاز غير جامع ضرورة خروج التجوز بخصيص الاسم العلم بعضه لاولا في تخصيص
 لفظ الدابة بذوات الاربع فانه مجاز وهو غير ما وضع له اولا لدخول ذوات الاربع في المدلول الاجل
 ويلزم منه ايضا خروج التجوز بزيادة الكاف في قوله ليس كمنزله فانه مجاز وهو غير مستعمل في
 اعادة شئ أصلا ويخرج منه ايضا التجوز بلفظ الاسد عن الانسان حالة قصد تعظيمه وانما حصل
 تعظيمه بتقدير كونه اسدا لا مجرد اطلاق اسم الاسد عليه بدليل ما اذا جعل علما له ومدلوله اذ
 ذلك لا يكون غير ما وضع له اولا والجواب عنه اما الاشكال الاول فنردعه لانه لا يخفى ان الدابة
 المنقولة عن الدابة المطلقة واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق الدابة فاستعماله في الدابة
 المتقدمة استعماله في غير ما وضع له اولا واما الثاني فكله لان الكاف في قوله نقل ليس كمنزله
 غير مستعمل للاسمية كوضعها في المعصية ولا للتشبيه والالكان معناه ليس مثل منقوله شئ فلا
 سبيل المقصود الذي هو نقل المثل فكأنه مستعمل لانه وضع له واما الثالث ايضا فانه لا خلاف ان
 العنصر بلفظ الاسد عن الانسان تعظيما فليس يتقدم سمي الاسد الحقيقي بل لشيء ركنه

له في

له في وصف الشجاعة فلا يخرج عن كونها مجازا بالنسبة الى استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا
 واعلم انه لا بد وان يكون من المفهوم المعنى والمجاز علاقة اعتبر في اصطلاح التخطيب حسب
 النوع والامجاز استعمال كل لفظ لكل معنى بالمجاز وهو باطل لا اتفاق ولانه لو لم يكن العلاقة بينهما
 لكان الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني اول فيكون حقيقة فهما وقد اشترط قوم اللزوم الذي به
 المتعين وهو باطل فان اكثر المجازات المختبرة عارية عن اللزوم الدلالية والعلاقة
 المعبره عن المعنى الحقيقي والمجازي كشمس وقيل انها خمسة وعشرون نوعا بالاستقراء وقبل
 عشر نوعا وصاحب الاحكام ذكر اربعة انواع وزعم ان جميع جهات التجوز وان تعددت غير
 خارجة عنها وتبعه المصنف احدى هاتين الجهتين محل المجاز محل الحقيقة اما في شكله ومورثه
 كالانسان للصورة الجارية لشيء ههنا في الشكل والصورة او في صفة ظاهره كاطلاق الاسد
 على الرجل الشجاع لشيء ههنا في صفة الشجاعة وهي مشهورة غير ضمنية في الاسد لا في صفة
 الخمر لخصا بها فلا يصح اطلاق الاسد على الخمر وان كان مشابها له في الخمر فانه في الاسد خفية
 وثامها باعتبار ان المحل كان متصفا بالمعنى الحقيقي كاطلاق اسم العبد على الصبي باعتبار انه كان
 عبدا وثالثها باعتبار انصاف المحل المعنى الحقيقي بمول الى كشمس العنبر باعتبار انه كان
 خمر في كمال واربعا المجاز كاطلاق اسم النهر او الميزاب على المجرى او نهر كقولهم جري النهر
 وجري الميزاب **قوله** تنبيهه اذا جهلا فالنقل من المعرفات والافصح ما التقى دليل المجاز
 ونيل دورا يستلزمه سبق العلم بالمجاز والاصح انه حكم ومنها انما در عين من غير قريب علم
 به وورد المنقول وهو باق والمشتراك ولا يتبادر واجيب ان علمت المجاز به لم يرد الاله
 فاط فالظاهر الحقيقة لا اختصاصها به في الغالب ومن عمن المشترك لم يشكك وحججه
 حقيقة في الواحد على البدل لا عينيا فالمتبادر حقيقة وعمن المعين مجاز ويرد على الاول كون
 المنقول حقيقة وعلى الثاني كون المشترك متواطيا ومنها عدم الاطراد من غير مانع لغوي
 او شرعي كالتمثيل على الطويل واستثنا المانع احتراز عن مثل السخى والفاضل فانها
 للكرم والقلم ولا يطلعتان على الله تعالى والف روره للزجاجة لكونها مفترا ولا يطردي
 انكور للمانع فيها وزيف الدوران نفس الاطراد يستلزم مانعا ليس المختلف اجزاء ولا التكرار
 والعرف بالوضع فتعين سبق العلم بالمجاز ومنها مخالفة الجمع كاوامر في جمع الامر للمقران اذا
 جمع على امر وكان مجازا ومنها التزام تقييده كجناح الذل ونار الحرب وسنها توقفه على

على

متابله كمكروا ومكروا الله ومنها عدم الاشتقاق من غير منع كالاسم يطلو على الفعل ولا مشتق
منه آسرو منها الاضافة الي غير قاييل كقوله تعالى واسأل القرية ومنها اذا اطلق حقيقة على
ما لا متعلق له مجاز كالقدرة على المقدور في قولك انظر الى قدرة الله والمقدور لا متعلق له
اذا جهل الحقيقة والمجاز يتردد ذهن بينهما فانقل من اهل اللغة بان هذا اللفظ حقيقة
وذاك مجاز من المعرفات وقد عرفت ان كلا من الحقيقة والمجاز يثبت انواع لغوي وضعي ولغوي
عروي شرعي فاللغويان الوضعي والعروي يعرفان بالنقل من اهل اللغة والشرعيان من اهل الشرع
فان قيل اذا لم يتعين الواضع او المحموان الواضع هو الله تعالى فكيف يتصور النقل أصيب
بان هذا لا يرد في اللغوي العروي وفي الشرعي عريان للاختلاف في نفس الواضع انما هو بالنسبة
الي اللغوي الشرعي الوضعي اللغوي العروي ولا الشرعي وعمل اهل اللغة في اللغوي من غير تعيين
الواضع فانه كما يتصور نقلهم اصل المعنى من غير تمييز من الحقيقة والمجاز في نفسهم
الاستعمال فكذلك يتصور نقلهم جهة الحقيقة والمجاز في نفسهم مع عدم عواردها استعمال الحقيقة
الحقيقة والمجاز هذا اذا وجد نقل من اهل اللغة وان لم يوجد نقل من اهل اللغة عرف المجاز بوجه احل
صحة المعنى فانما دليل المجاز بعض ان اللفظ اذا جاز فيه ما اطلق عليه كان مجازا واذا لم يعم نفيه اطلق
عليه كان حقيقة وهذا يصح ان يقال ان اطلق عليه ما ليس له لسان الله انه ليس له لسان
نقال انه ليس بانسان وقبل صحة القول يصح ان يكون دليل المجاز لانه يستلزم الدور لاستلزام صحة
النفي سبق العلم بالمجاز فانه ما لم يعلم انه مجاز لم يصح والعلم بالمجاز مسبوق بصحة النفي فيلزم سبق
كل منهما على الاخر فيدور قال المصنف في الامعان صحة النفي حكم المجاز لا معرفة المجاز فانه اذا علم
المجاز بطريق اخر يعلم انه يصح نفيه فلا يصح ان يجعل معرفة المجاز والالزام الدور فيقتصر المصنف
بان ان صحة النفي ليست بحرف للمجاز لا دفع الدور فان الدور لا يثبت بل يقتدر كون صحة النفي معروفا
للمجاز ونفيه انما يتبادر في غير المدلول الي انهم عند اطلاق اللفظ عليه من غير قرينه ومن غير علم
يكون اللفظ مجازا كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فانه يتبادر في غير الرجل الشجاع الي المدلول
الحيو ان المفترس عند عدم القرينه وعدم العلم بكونه مجازا عكس الحقيقة فان المدلول اذا تبادر
الي انهم عند اطلاق اللفظ عليه عارضا عن القرينه ولم يتبادر في غير بل هو اللفظ حقيقة كاطلاق
الاسد على الحيوان المفترس بل هو القرينه فانه ما دار الي المفترس وغيره واورد بان هذا غير مدلل
مدلول المجاز المقتول سابق الي انهم من اللفظ عند عدم القرينه واورد ايضا المشترك فيقرره

غيره

ان هذا

ان هذا يستقضى باللفظ المشترك فانه حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شي منها الي الفهم
عند اطلاقه من غير قرينه واحسن من المقتول بان اللفظ الوارد اذا ابتدأ في مدلوله الي الفهم
عند اطلاقه فان علم كونه مجازا لم يرد على ما ذكر لان عدم العلم بكونه مجازا معتبر فيما ذكره تحقيق
التعريف في المقتول فلا يلزم عدم الايراد وان لم يعلم كونه مجازا فالظاهر انه حقيقة في الحقيقة
ذكر الحقيقة في الغالب وادراج الفرد تحت الغالب اولي وعن المشترك بان من غير المشترك
في جميع موارد لم يشكل ضرورة اندفاع الاشكال حسده فانه عند اطلاق اللفظ من غير قرينه
يتبادر الي انهم جميع معانيه ومن لم يعم وعمل المشترك حقيقة في الواحد على البدل لا عينا فيكون
المتبادر الي انهم عند اطلاقه من غير قرينه واحدا على البدل لا عينا وواحد على البدل لا عينا فيكون
اللفظ حقيقة فيه فالمتبادر الي انهم يكون اللفظ حقيقة فيه والذكر يتبادر الي انهم عند اطلاق
اللفظ هو الواحد المعبر باللفظ غير حقيقة فيه بل مجاز فيه فلا يستقضى قال المصنف
ويرد على الاول كون المقتول حقيقة وهو مشترك في مدلولاته ولا محذور فيه ويرد على الثاني كون المشترك
متواليا ولا يصح التزامه فانه يلزم ان يكون المشترك قسما من المتوالم وهو ليس مستقيم فان الفرق
ثابت من المشترك والمتوالم وانما لزمه هذا بان جعل المشترك حقيقة في واحد على البدل
لا عينا وهو ليس بصحيح فان المشترك حقيقة في المعين الاخر فان ما وضع له اللفظ اولاً
المعين الاخر يكون اللفظ حقيقة بالنسبة اليه ولا يشك ان هذا المعين وضع له اللفظ اولاً وكذا
المعين الاخر واما الواحد على البدل لا بعينه فلما لم يوضع اللفظ له اولاً لا يكون اللفظ حقيقة فيه
ويرد النقض في علم ان النقص المشترك انما يرد على من جعل تبادر انهم الي المدلول عند اطلاق اللفظ
عليه من غير قرينه دليل الحقيقة واما من لم يجعل هذا دليل الحقيقة وقال المدعي ان عدم التبادر
الي انهم عند اطلاق اللفظ من غير قرينه وتبادر في غير المدلول الي انهم عند اطلاق اللفظ عليه
لم يتقرر في دليل المجاز فلم يرد عليه نقض وكان الاول به ان يدفع النقص هذا الوجه والاولى ان يقال
عكس الحقيقة معناه ان المدلول اذا لم يتبادر الي انهم غير عند اطلاق اللفظ من غير قرينه يكون
اللفظ حقيقة فيه سواتيا وهو كما في غير المشترك او لم يتبادر في المشترك وحقيقة لا
يرد نقض على من اعتبر العكس بالنسبة الي الحقيقة على هذا الوجه وثالثها عدم ايراد اللفظ
في مدلوله من غير مانع لغوي وشرعي من اطلاق اللفظ على الانسان الطويل فانه غير مدلل
في كل طويل وانا قيد بقوله من غير مانع لغوي وشرعي احتراز عن مثل السحبي والفاضل فان السحبي

هذا المعنى كما اجمعه

اللفظ المعنى عن الفكرة واللازم باطل فالملزوم كذا نكره بان الملازمة ان فائدة وضع اللفظ للمعنى
استعماله فيه فاذا لم يكن الجواز مستلزما للحقيقة فيجوز استعمال اللفظ في غير ما وضع له لولا ان
استعماله في ما وضع له اولا فيجوز الوضوح الاول عن لفظة واما بطلان اللازم فلا يلزم ان يكون
الوضع عبثا وضعه هذا الاحتجاج بان قبل استعماله اذا لم يستعمل في ما وضع له اولا خلا الوضع
عن الفكرة فان فائدة اللفظ الوضع استعماله في غير ما وضع له اولا فيجوز وايضا من فوائده ان
يستعمل في ما وضع له اولا بعد استعماله في المعنى المجازي وهذه المحققات ان الجواز لا يستلزم
الحقيقة واستدل عليه بان لو كان الجواز مستلزما للحقيقة لكان لغيره من الحقوق على ساق
وشبهت لمة الدليل حقيقة واللازم باطل اما الملازمة فلان هذه الامثلة مجازات في المعاني
المستعملة فيها والفرق ان الجواز مستلزم للحقيقة اما بطلان اللازم فلا يلزم استعماله في
غير هذه المعاني وتكونها حقيقة مشروطة باستعمالها فيها وضعت اولا وورد هذا الاستدلال
بانه مشترك في اللازم اي كما يمكن ان لا يكون التام القائل بالاستلزام يمكن الزام الناس بالاستلزام فان
نفس الوضع لا يلزم للجواز فيقال لو لم يكن الوضع الاول للمجاز لوحي ان يكون هذا الامثلة موضوعا
للمعاني اخره استعماله في غير ما ولست كذا فيقول الحق ان المجاز في المفرد ولا مجاز في
التركيب لانه لو كان في التركيب لكان للاستناد وجهان احدهما جهة الحقيقة اي ما وضع
الاستناد بازاءه اولا والاخرى جهة المجاز واللازم باطل اما الملازمة فلان الجواز مستلزم الوضع
الاول الذي هو جهة الحقيقة وذلك لا يدرك له ههنا جهة الحقيقة وهي الحيوان
المفترس والاخرى جهة المجاز وهي الرجل الشجاع واما بطلان اللازم فلا يخفى جهة الاستناد
فلان حقوق من الحرب على ساق وشبهت لمة الدليل لم يتحقق لاستناده وجهان احدهما جهة
الحقيقة والاخرى جهة المجاز وحسب لا محال من ان يكون المراد من قولنا في لو كان الجواز
مستلزما للحقيقة لكان لغيره من الحقوق على ساق وشبهت لمة الدليل جهة الحقيقة لانه لا بد
لمفرداتها من جهة اول للتركيب فان كان الاول فمسلما ولكن لا يلزم بطلان اللازم لان المفرداتها
حقيقة اذ القيام وضع اول اللفظ المخصوصه الصادره عن المختار والامة وضعت للشعر
المجاز وشبهت الاذن والشيب لسانا للشعر وهو مستعمل في ما وضع له اولا فيكون حقيقة وان
كان الثاني فلا نسلم الملازمة وانما يلزم لو كان المجاز واقعا في الاستناد وهو منزه وهذا
مخالفا لقول عبد الله فانما اثبت المجاز في المفرد كالاسد وفي التركيب نحو الامثلة المذكورة

وفيها

وفيها نحو احياء في كتمان في بطلان فكر ومن منتصر لعبد القاهر من جهة الاستناد في نحو الامثلة
المذكورة وادعوا ظهور المجاز في التركيب فان في قولنا طلعت الشمس وما تزل من مجازات الامثلة
اما ان يكون في مفردة او في التركيب الاول باطل لاستعمال مفردة فيما وضع له اولا
فتعين الثاني والاولى ان نحقق ذلك في بانه لو كان الجواز مستلزما للحقيقة لكان لغيره من
وعسى حقيقة واللازم باطل اما الملازمة فلا يخفى مجازا ان اما الرحمن فلا يشترط من جهة وهي
رقعة القلب والاعتقاد في الرحمن لا يطلو الاعلى لله تعالى ورقعة القلب على الله تعالى فيكون استعماله
بطرف المجاز واما عسى فانه فعل باتفاق النحاة والفعل للحدث المقترن بحدوثه لا من جهة الثالثة
ههنا فاذا اطلق على حدث مجردا عن الزمان يكون مجازا والنقد ان الجواز مستلزم للحقيقة
واما بطلان الثاني فلا يخفى لم يستعمل في فظ لما وضع له اولا والاستعمال في الموضوع المذكور
شروط الحقيقة **قوله** بسمه المجاز في التركيب عقلي كاخراجه الارض لثقلها لان
استناد اخراج الارض لثقلها عقلي لا لفظ لغوي فان قيل موضوع لصدوره من القادر
فكان لغويا قلنا الصيغة بدل التصريح على ما عمل بالاعلى فموضوعه والا لكان اخرجه مجازا اما ما أخرجه
القادر فلو كان في ان التغيير في الاستناد العقلي **قوله** لما كان ما ذكره المصنف ما خروا من علم
البيان احتجنا الى ان نذكر الجواز واقسامه والفرق بين المجاز في المفرد والمجاز في التركيب فنقول
المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعه له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع
حقيقتها مع قرينه مانع عن ارادة معناها في ذلك النوع قوله بالتحقيق مطلق بقوله **قوله** وهو
ذكره لمدخل فيه الاستعارة التي هي من الجواز نظرا الى استعمالها في موضوعات لا بدعواها ولكن
غير ما هي موضوعها بالتحقيق قوله استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها احترازه عما
اذا اتفق كونها مستعملة فيما يكون موضوعه له بالنسبة الى نوع حقيقتها كما اذا استعمل
صاحب اللفظ لفظ الفايط مجازا عما يفصل عن الانسان من نهض متنازلة او كما اذا استعمل
صاحب الحقيقة الشعرية الصلوة للرجال او صاحب العرف للراية للمجاز والمعاد بنوع حقيقتها
اللفظية ان كانت اياه او العرفية ان كانت موله مع قرينه مانع عن ارادة معناها في ذلك
النوع احترازه عن الكناية عن الكناية بسجل وبراها المكنى عنه مفعول مستعمل في غير ما
هي موضوعه له مع اننا لا نسميها مجازا بمجرد الكناية عن هذا القيد والمجاز عند علماء البيان
قسمان لغوي وهو ما عدم ويسمى مجازا في المفرد عقلي سيما في تعريفه ويسمى مجازا في الجملة

وهي من
الاستعارة

ثم اللغوي فسان قسم يرجع الى معنى الكلمة وقسم يرجع الى حكم الكلمة والراجح الى معنى الكلمة
فسان حال عن المماثلة ومتضمن لها والمنظمن للثابتة فسان حال عن المماثلة في التشبيه
ومتضمن لها وان سمي الاستعارة فهو خمسة اقسام الاول مجاز لغوي راجع الى المعنى
خال عن الثابتة هو ان يكون الكلمة موضوعه لحقيقة من الحقائق بقيد فتسميها تلك الحقة
بدون ذلك القيد معونه الفرضه نحو المشفر فانه موضوعه للشفة التي للمعبر فستعملها
استعمال الشفة فنقول فلان غليظ المشفر في ضمن قرينه دالة على ان المراد هو الشفة لا غير
سمى مثل هذا مجازا للتعبير عن محله الاصل ومعنويا لتعلقه بالمعنى لا بالحكم ولغويا لاختصاص
بمحله الاصل في حكم الوضع وغير مفيد لقيامه مقام احد المتضادين نحو اسد وليث عند
المصير الى المراد منه الثاني مجاز اللغوي الراجح الى المعنى المفيد الخالي عن المماثلة في التشبيه
هو ان تغدى الكلمة عن مفهومها الاصل معونه الفرضة الى غيره الملاحظة بينها ونوع تعلق
نحو ان تراد النعومة باليد وهي موضوعه للمجاز المحض وتعلق النعومة بها من حيثها
تصدر عن اليد وتسميته مجازا ولغويا ومعنويا لما تقدم ومفيد للتضمن شبه شاة لتحقيق
ما انتزعه به وكونه خاليا عن المماثلة في التشبيه بوضوح ما بعده الثالث مجاز لغوي معنوي
مفيد متضمن للمماثلة في التشبيه ويسمى استعارة وهي ان يذكر احد طرفي التشبيه وتريد به
الطرف الاخر مدعيا دخول المشبه في حكم المشبه به والاعلى ذلك باثباته تشبه ما يحضر
المشبه به كما يقول في الحمام اسد وان شريد به الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود
فيثبت التشبيه للشجاع ما يحضر المشبه به وهو اسم جنسه مع سطره في التشبيه بافاده
في الذكر وسمي هذا النوع من المجاز استعارة للمناسبه منه ويبرهن الاستعانة فانه اذا
ادعيت في المشبه كونه دخلا في حقيقة المشبه به فرد من افرادها ببرز المشبه به عرض
نفس المشبه به فطرا الى طاهر الدعوى في الشجاع حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة
الاسد بكتنسي اسم الاسد ككساة القبيك المحصور اياه نظرا الى الدعوى وهذا اشار
العاريه فان المسعر يبرز معهما في معرض المستعارة منه لا يتفاوتان الا في احوالها اذا
فتش عنها ما لكر الاخر ليس كذلك واما هذه النوع لغويا فطرا الى احد القولين وهو المنصور
فان لهم فيه قولين احدهما انه لغوي نظرا الى استعمال الاسد في غير ما هو له عند التحقيق
فانوا ان ادعيت للشجاع الاسديه فلا نتجا وزهدت الشجاع ولا ندعى للرجل الشجاع

صورة الاسد وهيئة وعجا لثعنته ومخالبه وانبا به وما له من سائر الصفات المحسوسه
ولو فرض الشجاع كونه احضرا وصافا لاسد وامكنها لكن اللغة لم تضع الاسم لها واحدها بل
لها في مثل تلك الجثه وتلك الصور والهيئة ولو كانت اللغة وضعت لتلك الشجاعه التي تعرفها
لكان صفة لا اسما وكان استعماله فيمن كان على غاية قوة البطش من جهة التحقيق لا من جهة
التشبيه فلم يكن استعارة حينئذ وثانيها انه ليس لغوي نظرا الى الدعوى فان كونه لغويا يستلزم
كون الكلمة مستعملة في غير ما هي موضوعه له ومنع مع ادعاء الاسديه للرجل وانه داخل في جنس
الاسود فرد من افراد حقيقة الاسد ان يكون اطلاق اسم الاسد عليه باعتراف بان ادعى لحد
ذلك في الدعوى ومع الاصرار على دعوى انه اسد فمتى ان يقال لم يستعمل الكلمة فيها هي موضوعه له
ومدار ترده لا ما بعد القاهر لهذا النوع بين اللغوي تارة وبين العقلي اخرى على قدر الوجه
الرابع المجاز اللغوي الراجح الى حكم الكلمة هو ان يكون الكلمة مشغولة عن حكمها اصليا عن غيرها
في قوله نقي واسكال لقريه فالاصول واسالاه لقريه فالحكم الاصل لقريه في الكلام هو الجوز والنصب
بجواز ومدار هذا النوع على ان تكون الكلمة حركه لاجل حذف كنه لا بد من معناها ولاجل اثبات
كلمه مستغنى عنها استغنى كالباء في نحو كفى بالده قال ما جعل الفتاح وراي في هذا النوع
ان لا يعد مجازا بل مشبها بالمجاز لما بينهما من التشبه وهو اشتراكها في التعدي عن الاصل الى غير
اصل ولهذا اذكر الحد شامل له الخامس المجاز العقلي هو الكلام المفاد به خلافا عما على الكلام
من الحكم فيه لضرب من التناوب والافادة للخلاف لا بوساطه وضع كقولك اسد اربع البقل وثنى
الطبيب المرض وكس الخليفة الكعبه وهزم الامير الجند وبنى لوزن القصر ثلاثا
عند المتكلم من الحكم فيه ولم يتخل خلافا ما عند العقل لئلا يحتل طرده اذا قال الدهر عراعتاد
بالل او جاهل غيب است اربع البقل وايضا اثبات البقل من الروع فانه لا سمي كلامه في المجاز
وان كان بخلاف العقل في سائر الامور ولملا محل عكسه مثل كس الخليفة الكعبه فليس في العقل
امتناع ان يكسوا الخليفة نفسه الكعبه ولا يتقدح ذلك في كونه من المجاز العقلي قوله لضرب
من التناوب احتوز به عن الكعبه فانه لا سمي مجازا مع كون كلامه مفيد خلافا عند المتكلم
قوله افادة للخلاف لا بوساطه وضع احتوز به عن المجاز اللغوي في صوره وهي اذا
ادعى ان اثبت موضوع لا استعماله في القادر المختار فان المختار عند سمي لغويا
وضعيلا لعقلي قوله وضع على التنكير دون لوضع ليشمل وضع اللفظ ان ادعى وضع غيرها

كالوضع الشرعي والوضع العرفي ان اتركه لاجل هذه الصورة لا يبرهن علماء هذا الفن يكون
على نحو ان يثبت البرهان العقل بكونه مجازا عقليا الابدعي ان صيغ الافعال في معنى نسبتها
الي لفاعل ليست بدل على معنى سوي صدورها عن شيء تاما ان ذلك الشيء قادر ان يغير قادر
فليس بداخل في مفهوماتها وضعها وتثبتون ذلك بوجوه منها ان وضعها لاستعمالها في
القادر قبل ان يستعمل من احد من راء اللغة وترك ذكر القيد دليل في العرف على الاطلاق وحكم
العقل بان لا بد لها من موثوقا وان لم يجعل دليل في ترك تقيدها بالقادر المختار في
الوضع لعدم الحاجة اليه من اجل شهادة العقل فلا اقل من ان لا يجعل دليل في التقييد لاستعمالها
والعقل يجوز في حيا واشتب وان ثبت وامثالها صدورها عن القادر بواسطة موثوقا غير قادر
ومنها ان فعل في قولهم فعل الربيع النور لو كان موضوعا في استعماله في القادر ومن المعلوم ان
التفاوت بين الفعل ومصدره لا يكون الا مجرد الاختلاف بالزمان لكان يلزم ان يكون قولنا
فعل النار في كذا او فعل الماء في كذا او فعل الدوا في كذا مجازا معلوما لكل احد لكن ادعاء ذلك
الا نصاب في عزل ومنها ان يجوز ان لا يثبت وان ثبت لو كانت موضوعه لاستعمالها
في القادر بناء على حكم العقل بانها لا توجد الا باختيار مختار لكان يجوز شغل المختير وقبل
العرض في الضد موضوعا لاستعمالها في غير القادر بناء على حكم العقل بان شغل المختير وقبل العرض
ومناقاة الضد ليست بالاختيار ودعوى كونها موضوعه كذا كدعوى غير مسموعة من اسلاف سبيلها
النوع مجازا التقدير الحكم في عين محل الاصل الحكم في انبثاق الربيع العقل كونه الا باختيار لا للربيع محله
الحكم عند العقل كونه فعلا لله عز وجل وسمي عقليا لا لغويا لعدم رجوعه الي الوضع كغير ما سمي
حكما لعلقة الحكم وانما ان هذا المجاز يرجع الي الحكم والحكم يستند على محكوما له وبه احتمال
كل منها الحقيقة الوضعية والمجاز الوضعي لا يبرهن على ارجح صور كل منهما حقيقة وضعية نحو ان ثبت
الربيع العقل كل منها مجاز وضعية نحو ستر الكعبه البحر النياز الحكم له حقيقة وضعية والحكم
له مجاز وضعية نحو ان ثبت العقل شيئا بل زمان اذا عرفت هذا فليخرج الي شرح ما في الكتاب المجاز
في التركيب على لا لغويا كذا في خواجرت الارض انما لها فان اخراج الاسماء الى الارض نقل الحكم
عقليا يستند الاخراج الي اسناد الاخراج الي غير ما هو له عند العقل قد ازيل الحكم العقلي عنه
عن مكانه الاصل فان مكانه الاصل استند الاخراج انما الارض اي خالق فان قيل اخراج
موضوع لصدوره عن القادر وقد استعمل الغير القادر فيكون لفظ اخراج مستعلا في غير ما وضع

الافراج
في قوله
الافراج
في قوله

له حسب

له حسب اللغة مكنون مجازا لغويا احسب بان صيغها خرج في معنى نسبتها الي الفاعل لا يدل
على معنى سوي صدور عن شيء ما ولا يدل على خصوص ذلك الشيء من انه قادر وليس بقادر فان
كونه قادرا ليس بداخل في مفهومه وضعه لانه لو كان داخلا في مفهومه وضعه لكان اخراج
خبرائنا ما لو كان قول القائل اخراج اثنتي عشرة الف درهم في كذا او غير القادر نقضا وكان التغيير
في الاسناد العقلي مكان مجازا عقليا **قوله** مسلة الاسماء الشرعية جارية لعدم
امتناع وضع الشارع اسما لغويا او غير معنى معلوم او مجهول فان دلالة ليست ذاتية ولا
محملة لمسمى لا يتقايه قبل التسمية وجواز الابدال الاول لوضع واقعه خلافا لثانيه في قول
وضعها لزومه تعريفها وتوقيفها ولا يلزم ما لا يطابق والعرف بالتقارير وليس واجاب من اجازة
ومن منع منع اللزوم فانه مشروط بكلمة الفهم من المعنى وليس التعريف بالتقارير كقولهم
الوالد ولد ولنا القبط بالاستقرار الصلاة للافعال والزكاة والصيام والخراج مال وامساك
خاصة قصد البيت حقيقة شرعية وهي في اللغة الدعاء والنهوض والامساك والقصد المطلق وما
قيل ان معانيها اللغوية باقية والزيادات شروطها لاجز امرود بان الصلاة للدعاء والامساك لغة
وقد خلص عنها المصلي شرعا فلو بقي لزال لاطلاق عليه وما قيل انها مجازات فان الدعاء جز الصلاة
والزكاة سبب التامر ودبانه ان اردنا استعمال الشارع اياها فهو المراد وان اردنا استعمال الكل
اللغة فيها اياه الظاهر لجهلهم بها ظاهرا فلا استعمالها لغويا سبقت العقل المعنى على استعمال
ولا نفاسا بناء على فهم بغير قرينة والمجازة في استعمالها **قوله** الاسماء الشرعية مكنة اذا امتنع
في وضع الشارع اسما من اسما اهل اللغة ومن غير اسما هم لغوي يعرفونه او لا يعرفونه فان دلالة
الاسماء على المعاني ليست لغوية وانما الاسماء واجب للمسمى دليل انتفاء الاسم قبل التسمية
وجواز ابدال اسم باسم كابدال اسم الحرارة بالبرودة في ابتداء الوضع كما في أسماء الاحلام والاسماء
الموضوعة لادوات ارباب الحرف والاسماء الشرعية واقعه خلافا لثانيه في قولنا الاسماء الشرعية
والخلاف ههنا مفروض فيما استعمله الشارع من اسما اهل اللغة كلفظ الصلاة والصوم والزكاة
هل يخرج به عن وضعهم ام لا فمنع القاضي ابو بكر من ذلك على معنى ان تلك الاسماء مستعملة في معانيها
اللغوية والزيادات التي هي في المعاني الشرعية مشروطة ومنع من ذلك على معنى ان ما
استعمله الشارع مجازات لغوية لم تبلغ رتبة الحقايق قال القاضي ان الشارع لو وضع تلك
الاسماء على معانيها لزمه تعريفها لانه بطريق التوقيف نقل تلك الاسماء والا كان مكلفا لم يفهم

مراده من تلك الاسماء وهم لا يفترونه فيلزم تكليف ما لا يطاق والتعذر بطريق التوقيف في مثل
 هذه الامور لا بد وان يكون متواترا فان لم يتواتر لا تقوم بالاحاد فيها والتواتر ليس ثابت واجاب
 من اجاز التكليف ما لا يطاق بالتزام التكليف ما لا يطاق فانه جاز على اصول الاشاعرة وان كان متعذرا
 عند المتعذر واجاب من منع التكليف ما لا يطاق بمنع لزوم التكليف ما لا يطاق فانه انما يلزم
 التكليف ما لا يطاق لو كلفهم بغيرها قبل تفهمهم وليس كذلك وليس لازم ان يكون التعذر متواترا
 لم لا يجوز ان يكون التعذر في التكرير والقراين المتعاقبة مرة بعد اخرى كتعليم الورد والرد لها
 الصغير والدليل على ان الاسماء الشرعية واقعة ان القطع حاصل بالاستقراء ان الصلاة في الشرع
 موضوعة للافعال المخصوصة والزكاة المقدار المخرج من المال بالنية والجمع لفصد البيت على الوجه
 المشروع وهذه الاسماء ايق شرعية ضرورة سبق فهم هذه المعاني عند اطلاق هذه الاسماء في
 غير فربيه وهذه الاسماء موضوعة في اللغة لغير هذه المعاني فان الصلاة في اللغة للدعاء والزكاة للفقير
 والصيام للمسك مطلقا والجمع للفصد مطلقا وما قبل ان هذا اللفظ غير موضوعة في الشرع
 لهذه المعاني بل هذه الالفاظ مستعملة في معانيها اللغوية ومعانيها اللغوية باقية والزيادات
 الحاصلة في الشرع شروط زويت على معانيها اللغوية لا باعتبار ان تكون الالفاظ موضوعة لها
 والاعتماد على اعتبار انها شروط الاجزاقان وقوع معانيها اللغوية على الوجه المطلوب شرعا
 لا يكون مجزيا بدون هذه الزيادات مردود بان الصلاة للدعاء والاتباع بحسب اللغة وقد استعملت
 في بعض الشرع فيما يخصها كصلوات الاخر من المنفرد وصلاة من لا قدرة له على القراءة اصلا في
 حال الانفراد قوله وما مل مبتدا وقوله مردود خبره قوله وما قبل انها مجازات من قبضة الدليل
 الذي ذكر على ان الاسماء الشرعية واقعة بقررها المناقضة ان يقال لا نسب استعمال هذه الالفاظ
 في معانيها شرعا بطريق الحقيقة بل هذه الاسماء مجازات لتحقيق العلاقة المعبر عنها بالمعاني اللغوية
 ومن هذه المعاني فان الصلاة للدعاء وهو جزاء الركات والزكاة في اللغة التما وهو سبب
 للمعنى ونسبة الكل باسم الجزء والمسبب سبب بطريق المجاز قوله مردود خبره الرد من وجه
 احدها انه انما يكون هذه الاسماء مجازات ان الشارع استعملها في غير معانيها اللغوية وغلب هذه المعاني
 استعمالها فيها وان اردت كونها مجازات ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني بطريق المجاز
 فالظاهر بانها اي منعه لان اهل اللغة لم يكونوا في هذه المعاني قبل الشرع فكيف يستعملون لانهم لم يكونوا
 هذه الاسماء فيها فان اهل اللغة لو استعملوها في هذه المعاني لعرفوها ضرورة سبق تغل
 الا ان الشارع
 المعنى استعمالها في

الاسماء الشرعية
 في اللغة
 في الشرع
 في المعاني
 في الالفاظ
 في الالفاظ الشرعية
 في الالفاظ الشرعية

تفسير
 هذه المعاني
 بطريق المجاز
 في الالفاظ الشرعية
 في الالفاظ الشرعية
 في الالفاظ الشرعية

المعنى
 في اللغة
 في الشرع
 في المعاني
 في الالفاظ
 في الالفاظ الشرعية
 في الالفاظ الشرعية

المعنى على الاستعمال وانما ان استعمال هذه الاسماء في هذه المعاني لا يجوز ان يكون بطريق المجاز لانه
 يسبق اطلاق هذه المعاني اليها لغويا عند اطلاق هذه الاسماء من غير فربيه فان المجاز يتوقف في
 على الفربيه **قوله** ومن معانيها ما استعملت في هذه المعاني مجازات هجرت عنها في الشرع فانها
 مشرعة الصلاة للذكر وكل ذكر دعا والقصدا لجمع سميت به هذه العبادة لقوله العزم وقطع المسافة
 قالوا وينصرف عند الاطلاق الى المشرعي حتى لو نذر صلوة او حج او صوما لزم ما لم يشرع وكذا ذكر
 العرف حتى لو حلف لا ياكل راسا او يبيتا او يشاء تغيب ما تغور في حق الحزب الاسلام لان الكلام
 موضوع لاستعمال الناس في صير المجاز استعمالهم كالحقيقة وما قسمناه اولاد وحق اعتقد
 بعض اصحابنا في حقيقته ان الاسماء المستعملة في الشرع مجازات هجرت عنها في الشرع بالشرع
 قالوا الصلاة والجمع والصوم هجرت عنها في الشرع باستعمالها في معانيها الشرعية فانها لا تسمى
 للدعاء قال صلى الله عليه وسلم اذا كان صائما فليصل اي يلدع ثم سميت بها العبادة المعلومه مجازا
 لانها شرعت للذكر قال الله تعالى واما الصلاة للذكر صاف المصدر الى المفعول اي يلدع في معانيها
 لا شتمها على الاذكار الواردة في كل ذكر وكل ذكر دعا فان من ذكر الله تعالى يقال دعاه وتحقيقه ان
 العبد بالتفسير يذكر الله تعالى بطلب حاجته منه والدعاء ذكر الله تعالى بطلب امر منه فيكون كل ذكر دعاء
 والجمع التقصير في اللغة سميت به العبادة مجازا لما فيها من قوة العزيمة والقصود وقطع المسافة
 والصوم في اللغة الاسماك مطلق ثم نقل الى العبادة الخاصة مجازا لانها مستعمله في الاسماك
 والزكوة تدل على الطهارة قال الله تعالى وتزكوا به ونظفهم وقال تعالى قد اخرج من زكاه اي طهرها
 عن زنايل الاخلاق وعلى الزيادة والتماء يقال زكيت الزرع اي نما ثم سمي بها القدر الذي يخرج من
 المال الى التفسير مجازا لان اضراجه سبب لتمام المال والبركة فيه والطهارة المودى عن الاثام
 وغلب استعماله فيها حتى صار في الحقيقة كمنجورة فانه لو نذر ان يصل او يحج او يصوم لزمه
 العبادة المشروعة المعهودة ولا يخرج عن العهدة بما شئت عنها في الشرع وكذا العرف حتى لو
 حلف لا ياكل راسا او يبيتا او يشاء تغيب ما تغور في اي تغيب ما هو متعارف وان
 كان اللفظ دالا عليه بطريق المجاز لا الحث بما ليس بمتعارف وان كان ما ليس بمتعارف
 يكون الاسم حقيقة فيه لغة وانما صار استعمال اللفظ في معناه المجازي واستغناء فيه
 دلاله على ان اللفظ الحقيقة لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم الى الاتهام والمطلوب
 به ما يسبق اليه التهام الاتهام فانما اذا تعارف استعماله للشيء بطريق المجاز صار المجاز يستعمل

وحاجتهم

المطلوب

نحو

كالحقيقة وما سواه اعدم العرف كالمجاز لا يتناول الكلام الا بقربه وهذا كما سمع الدرام يتناول نقد
 البلد عند الاطلاق لدخول العرف الطاهر في التعامل به ولا يتناول غيره الا بقربه لتكرار التعامل
 به وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة قال المصنف وما ذكرناه اولا او ضم اي
 جعل هذه الامثلة التي ذكرتها حقايق شرعية او عرفية او وضع من جعلها مجازات مجبورة للحقايق
قول مسد الحوقان المجاز في اللغة كاطلاق الاسد على الشجاع والمجاز على البلبل
 وقالوا اظهر الطريق ومثله وجتاح السفر وشكبت له الدليل وقامت الحرب على ساق فليست
 حقايق في هذه لانها حقايق في غير ما قطعوا فاعلا لا مشتركا ولو كانت مشتركة ما سبق
 ما سبق منها عند الاطلاق ضرورة التشكيك الاستاذ لو وقع فان افاد مع قربه لم يحتمل غير ما
 افاد وكان حقيقة او لا معها فكذا لان الحقيقة لا يسمونها وايضا فان التعبير بالحقيقة
 ممكن فالعدول مع الحاجة ولا ضرورة بعيد فلنا لا يبيد عند عدم الشهرة الا بقربه والحقيقة
 والمجاز صفتا للفظ دون القرين المعنوي فلا يكون الحقيقة صفة للمجموع والعدول للتوايد
 المعلومة في علم البيان **٥** اختلف الاصوليون في وقوع المجاز في اللغة فانه الاستاذ
 ابو اسحق ومن تبعه واثبت الباقون وهو الحق والدليل عليه انه اطلق الاسد على الشجاع
 والمجاز على البلبل وقولهم اظهر الطريق ومثله وشكبت له الدليل وقامت الحرب على ساق استعمل
 هذه الالفاظ في هذا المعاني ما بطريق الحقيقة وما بطريق المجاز اذ لا قابل للفصل الاول
 متفق لوجهين احدهما ان هذه الالفاظ حقيقة في معانيها لا اتفاق فان لفظ الاسد حقيقة
 في السبع والمجاز في البهيمة والظهور والحق والساق في الاعضاء المحصورة والله في الشعر اذ
 جاوز شحم الاذن فلو كانت هذه الاسماء حقيقة فيما ذكرنا من الصور لكان اللفظ مشتركا وهو خلاف
 الاصل والمجاز وان كان خلافا لاصل فهو اول من لا يشترك الثاني لو كانت هذه الاسماء حقيقة والمعاني
 المذكورة لكانت سابقة الي الفهم عند عدم القرينة ان كانت مجازات بالنسبة الي غيرها اول
 سبقا غير الي الفهم ان كانت حقيقة فيه ضرورة التساوي واللازم باطل لان عدم القرينة
 يقينا وغيروها الي الفهم فان عند عدم القرينة السابق الي الفهم من الاسد السبع ومن
 المجاز البهيمة وكذا كثر في الصور قال الاستاذ لو وقع في لغة العرب مجازا فان افاد معنا
 المجازي بقربه لم يحتمل غير ذلك المعنى الذي افاد هو كان مع القرينة حقيقة في ذلك المعنى
 وان افاد معناه بدون القرينة فهو ايضا حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا بدون

المحيوان

القرينة

القرينة ولا ينتقل الي القرينة في الافادة وايضا فانه ما من صورة من الصور الا وما كان العبر
 عنها باللفظ الجمعي الخاص بها فاستعمال اللفظ المجازي فيها مع امتناعه الى القرينة والعدول
 عن الحقيقة مع الحاجة اليها ولا ضرورة بعيد عن الحكمة والبلاغة قلنا المجاز لا يبيد عند
 عدم الشهرة الا بقربه ولا معنى للمجاز فذا والنزاع في اللفظ كونه وان المصنف المجاز
 من صفات اللفظ دون القرين المعنوي فلا يكون الحقيقة صفة للمجموع والعدول عن الحقيقة الي
 المجاز للتوايد المعلومة في علم البيان مثل اختصاص المجاز بالحقيقة على اللسان او المساعدة
 في وزن الكلام نظمها ونثرها والمطابقة والمجاسد وقصد التعظيم او التمجيد الحقيقية ونقل
 على اللسان الي غير ذلك من المقاصد المعلومة في البيان **قول** مسد وهو
 في القرآن ليس كمثله شيء واسأل القرين بريلان ينقص وهو يجوز الزيادة والنقصان
 والاستعارة ومنعت الظاهرية اما في الاولي فهو نفي للتشبيه حقيقة اي ليس كونه شيء
 والمثل العين فانما هو امثلي انتم به اي بنفسه والقرين مجمع الناس ان سأل انما الخزان
 فانطقتا بحجوب ابني معجزة له وكذا كثر خلق الارادة في الجدار وعارضت ان المجاز كذب
 وله كذا صدق نفيه وذكر كذا في قصص القرآن عنه وانما يصار اليه للجهر عن الحقيقة ولوجار
 لوصف المنجوز واجيبوا ليس نفي للتشبيه والاتفاق في النقصان ليس مثل مثله وفيه
 اثباته والمثل في الآية لانه المثار في الصفات حقيقة فان قيل سلب كلي فليقتض ثبوت
 الموضوع محذوران نفي مثل المثل عدم المثل وهو ابلغ قلنا ولا يقتضي نفيه فكان ممكنا
 والنفي هكذا الالباب مجاز وانتم تنفون والقرين محل الاجتماع لا نفس المجتمعين
 وكلام الجاد معجزة يستلزم التحدي وليس على ان المجاز فيه غير مدفوع تجري مجازها
 الانهار اشتعل الراس شيبا واخضض لها جناح الدال الجاسهر الدم والسهوات وحر
 سيبه سيبه مثلها الله يستهزي بهم كلها او قدوا نار الحرب وكونه كذا وكذا وكذا
 العجر صنوع وانما يكون كذا بالواقت حقيقة وتكون ابلغ وافصح من الحقيقة ومنطوقه
 مع القدرة لقصد البلاغة واصافة تلي توقيفيه ولم يرد المنجوز **٦** اختلفوا في ان
 المجاز علي تقدير وقوعه في اللغة هل هو واقع في القرآن ام لا فانه الظاهرية واثبت
 الباقون وهو المختار رحمة المختار قوله تعالى ليس كمثله شيء فانه مجازا لزيادة لاني قوله
 كمثل موضوع لمثل مثله فاطلقوا وازيد به مثله يكون مجازا بالزيادة فانه اريد بجميع المخالف

ظ

سوى

ظ

لا بد

واما قولهم القربة في قوله على واسا القربة جمع الناس اي نفس المجتمعين وليس يصح لان
القربة هي المحل الذي يقع فيه الاحتجاج لا نفس المجتمعين ومن ذكره سمى جامع القرآن بالفاركي
وكذلك سمى جامع الاحكام بالفاركي واما قولهم يمكن نطق القربة لجواب نبي معجزة له فليس
لانه انما يقع كلام الجهاد معجزة للنبي اذا اتخذ النبي به وليس كذلك فانه لا يمكن فيه فلا يمكن الاحتجاج
عليه وان امكن تخيل ما قالوه مع بعده فلا يمكن دفع المجاز في القرآن عن قوله تعالى تجري من تحتها
الانهار والافهار غير جارية من قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا والرأس غير مشتعل عن قوله تعالى
واخفض لهما جناح الذل والذل لاجناح له وعن قوله تعالى الحج اشهر بطوناته الحج ليس بالاشهر
ليست هي الحج بل هي طرف زمان لانعزال الحج وقوله تعالى انه نور السهرات وقوله تعالى هو اسبغة سبغة
مثلها وقوله تعالى الله ينطقهم وهم وقوله تعالى كلما اوقدوا نار الحرب وقوله اطفأها الله وقوله تعالى
وعلمون ومكرهم وقوله تعالى حاط بهم سرادقها الى ما لا يحصى ذكره من المجازات والجواب عن المعارضة
الاولى منع كون المجاز كذا فانه انما يكون لو اثبت له صفة لا يجازا كيف والكذب مستقيم عند
العقل والمجاز والاستعارة عند من المستحسنات وعقل ثانياه مع كونه زكيا بل ربما كان
المجاز افسح والبعض اقرى بالتحصيل مقاصد البليغ وعن الثالث منع كون المجاز انما يصار اليه للغير
عن الحقيقة فان المجاز قد يكون منظوقا به مع القدرة على الحقيقة لفصد البلاغة وعن الرابع
منع استلزام صدق المشتق منه صدق المشتق وانما يلزم ذلك لو لم يكن اسما الله توقيفية
وليس كذلك فان اسما الله توقيفية ولم يرد اذن شرعي في اطلاق المتجوز **قوله**
مسألة العلاقة ضرورية وهل يشترط معها النقل فقل لا يشترط والا لتوقف اهل العربية عليه ولا
يتوقفون وايضا لما افتقر الى النظر في العلاقة وقبل يشترط اذ لو كفت العلاقة لخلت
الخط على كل طويل والشبكة على الصيد والشجرة على الثمرة والاب على الابن والعكس السببية
قلنا امتنع لما في لغوي **ن** لا خلاف في ان المجاز مشروط بالعلاقة المعتمدة لكن اختلفوا في
الاطلاق الاسم على المعنى المجازي هل يشترط في كل صورة مع العلاقة النقل عن العرب او يكفي فيه
ظهور العلاقة المعتمدة في التجوز منهم من شرط في ذكر مع العلاقة النقل ومنهم من كفى بالعلاقة
لا غير اصح ان لا يشترط النقل ان النقل في كل صورة لو كان شرطا لتوقف اهل اللغة
في تجوزاتهم على النقل من العرب واللازم باطل فالملزوم كذا كذا لان الملازمة ان النقل كان
شرطا في الاستعمال لتوقف المشروط وهو الاستعمال على الشرط وهو النقل واما بيان بطلان

اللازم

اللازم فلا يتم لا يتوقفون على الشرط بل يتلقون في كثير من الصور التي ظهر فيها العلاقة مع
عدم النقل حجة اخرى لهم تقريره انه لو كان النقل عن العرب شرطا في كل صورة لما افتقر
المستعمل الى النظر في العلاقة المعتمدة من المسائل الحقيقية والمعنى المجازي عند اطلاق اللفظ على
المعنى المجازي واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المقصود من النظر في العلاقة جواز
الاستعمال واذا كان النقل شرطا يكتفي في جواز استعمال اللفظ كونه منقول لا عنهم من غير ان
نعلم العلاقة كما في جميع المستعمالات المجمعة وهذه الحجة الثانية ضعيفة اما اولها فانه منع
بطلان الملازمة فاننا نسلم افتقار المستعمل الى النظر في العلاقة عند اطلاق اللفظ في المفهوم المجازي
بل النقل عن العرب في كل صورة كاف في جواز الاطلاق والافتقار الى النظر انما يكون بالقياس
الى الواضع فان الواضع عند وضع اللفظ للمفهوم المجازي افتقر الى ان يلاحظ العلاقة بينهما
وليس سلم ان المستعمل مفتقر الى النظر في العلاقة ولكن لا نسلم صدق الملازمة قوله لان المقصود من
النظر فيها هو جواز الاستعمال قلنا لا نسلم ان المقصود من النظر فيها منحصر في جواز الاستعمال
وذلك لانه يجوز ان يكون المقصود من النظر فيها استخراج حكمة الوضع للمفهوم المجازي فلهذا لا ينظر
فيها الا لاجل افتقارنا في جواز الاستعمال الى النظر فيها حجة الشارطين للنقل في كل واحد
من الصور انما يشترط النقل عن العرب في جواز استعمال اللفظ في كل صورة بل كفت العلاقة
لا طلفت الحجة على كل طويل غير الانسان لمشاهدة لها في الطول والشبكة على الصيد والشجرة على
الثمرة والاب على الابن وبالعكس تعبير عن هذه الاشياء باسماء اسبابها لاسمائها ومن اسماها
من الملازمة في الغالب وهي من الجهات الصحيحة للتجوز واذ ظهرت العلاقة المصروية بين
المفهوم الحقيقي وغيره لم يشترط النقل عن العرب جازا اطلاق اسم المفهوم الحقيقي على
ذلك الغير لتحقيق المقصود وانتفاء المانع واللازم باطل فانه لا يستعملون هذه اللفظ في
هذه المعاني والجواب عنه منع الملازمة تقريره ان يقال لا نسلم انه اذا لم يشترط النقل
لجواز الاستعمال في الصور المذكورة وذلك لان عدم جواز الاستعمال قد يكون لوجود المانع لا
لاشتراط النقل فانه يجوز ان يكون خصوص صيد هذه الجمال مانعا عن جواز استعمال
اللفظ فيها وان يكون اهل اللغة قد نصوا على انه لا يجوز استعمال هذه اللفظ في هذه
الصور فيكون تنصيبهم مانعا من الجواز او لم يكتفوا الواضع في هذه الصور بمثل هذه
العلاقة واعتبار العلاقة عند الوضع شرط جواز الاستعمال **قوله**

في المعنى

لوم

هو مشترك في الاشتراك والمجاز فان البلاغة وما يتبعها كما يصح وقوعها في الاشتراك
لان الاشتراك يفيد المقصود على سبيل الاجمال متقع في معناه ابهام وبيان فسوف النفس
التي تحصيله فمصوله في الذهن بعد الفشوف اليه واقع فان الحاصل بعد الاشتتاف والطلب اعز
من المنساق بلا تغيب فيكون ابلغ وكذا نكره ما يتبع البلاغة والمشتراك حقيقة فكان اول قولنا
كل ما ذكر من فوائد المشترك لا يعارض ترجيح المجاز لانه لا يكون اغلب لان كثرة المجاز تدل على انه اوفق
للطبع والذكا وما كان اوفق للطبع فهو اولى وهذا حق **قوله** مسله حكمها
في اثبات الاحكام بها سواء ومنهم من منع عموم المجاز تعلقا بانه ضروري والحقيقة اصل فلا
سواء في اداء او لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء سواء او ورد ولا الصاع بالصاعين
انصرف اليه ولم يعم كل مكيل ولنا انه ليس بضروري لما مر ولا العموم ذاتي للحقيقة وانما
يلحقها باسباب يلحق مثلها المجاز كالتعريف للحسن ثم عين الصاع ليس مراد فتعريف
المجاز **حكم** الحقيقة والمجاز في اثبات الاحكام بها سواء حكم الحقيقة بثبوت ما وضع له اللفظ
امرا كان او تمينا خاصا كان او عاما بلا خلاف لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ارعوا واسجدوا وقول
تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فان كل واحد من النصين خاص في المأمور به
والمنهي عنه عام في المأمور والنهي وكذا حكم المجاز بثبوت ما استعمل له اللفظ خاصا كان المجاز
او عاما كقوله تعالى وجا احدكم من الغائط وقوله تعالى في اذان عصر هرا وقوله صلى الله
عليه وسلم لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين هذا عند اكثر العلماء
ومنهم من منع العموم في المجاز وادعى في نفي العموم عن المجاز ان الحقيقة اصل لان اللفظ
وضعت دلالات على المعاني للافادة وكان اصل ان لا يجوز استعمالها في غير ما وضعت
لان استعمالها في غير ما وضعت له مفض الى اخلال بالنعم لكنهم جوزوا استعمالها في غير
ما وضعت له ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام وهذا الضرر
ترفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصاد اليه من غير ضرورة فلا تساوي بين
الحقيقة والمجاز في اثبات حكم العموم فاذا ورد قوله صلى الله عليه وسلم لا تتبعوا الطعام
بالطعام الاسواء سواء او ورد ولا الصاع بالصاعين انصرف الى الطعام ولم يعم كل
مكيل بانه ان قوله صلى الله عليه وسلم لا يتبعوا الطعام بالطعام يدل بضرورة وعمومه على حصة
قليل لا كان او كثيرا مساويا كان او غير مساوي فان الطعام معروف بالام مفيد للعموم لكن

قد عارضه

قد عارضه الاستثانة في الكثير فان المراد من قوله سواء اسواء المساواة في الجواز لا اتفاق
فبقى ما عداه مندرجا في العموم فخرج به حصة الحنفية وتناحه بتنا حنفية والحدوث
بأشائه يقتضي كون الطعام علة لان الحكم اذا ترتب على اسم مشتق دل على علة المشتق منه
لذلك الحكم كالزنا والسرقة في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد وقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والطعام اسم لما يوكل مشتق من المطعم وهو الاكل فكان الطعام
العله واذا كان ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد الاوصاف
لا يكون الكيل علة بالضرورة فلا يحرم بيع غير المطعم كالجص والنورة متفاضلا لعدم العلم
الذي هو علة الحرمة وحدث الصاع وهو ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال لا
تبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين بل يعمونه على حرمة بيع الصاع بالصاعين
طعاما كان وغير طعام فان حقيقة الصاع غير مرادة ههنا باختلاف وان بيع نفس
الصاع بالصاعين صحيح جازي باختلاف في ان المراد ما عله مجازا بطريق اسم المحل على الحال
كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم الصاع اسم جنس معترف بالام يعم كل محله طعاما
كان وغير طعام كما لو كان على حقيقته يحرم بيع الجص والنورة متفاضلا وبأشائه يدل على
ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما ياكل صار تقدير الكلام ولا ما ياكل الصاع
بما لا ياكل الصاعين او لا مكيلا لمكيلين محذور مع حصة الحنفية في تفاعله سنا حدى
لعدم معنى الكيل على خلاف مقتضى الحديث الاول ونافي عموم المجاز بقوله انصرف اليه
الطعام لان الصاع مجاز فلا يعم ذلك عموم للمجاز وقد ارد منه الطعام بالاتفاق فلا يكون له
مراد او يصير تقدير الكلام ولا الطعام المقدر بالصاع بالطعام المقدر بالصاعين وعلى هذا
التقدير لا يدل على حرمة غير الطعام متفاضلا ولا على كون الكيل علة وصار موافقا للاول
منصرفا اليه والمثبتون عموم المجاز قالوا المجاز ليس بضروري فان النصح من كل اللغة
المتكلم من التعبير عن مقصوده بالحقيقة كثير اما بعد اعني اليه من غير حاجة ولا
ضرورة والناس يستحسنون المجاز فوق ما يستحسنون الحقيقة والدليل على هذا ان
الفرق للكرم في اعل رتبة الفصاحة وارتفاع درج البلاغة بوجود المجاز فيه كثيرا كما بين
وليس العموم ذاتي للحقيقة فان عموم الحقيقة ليس كونه حقيقته اذ لو كان عموم الحقيقة
لكونها حقيقة لما انفك العموم عنها فلم يوجد حقيقته الا وان يكون عامة وليس كذلك بل

جميع

العموم بلحق الحقيقة بأسباب زائدة مثل تقريب الحسن باللام وغيره كما في العموم فإذا وجد
هذا السبب في المجاز تعين المصير إليه والصاع عينه غير مراد بل المراد ما محل فيه بطريق
المجاز فتعين عموم المجاز كما تعين عموم الحقيقة **قوله** مسله اشتراجه
من المعتزلة لا يصح إرادتها معان لفظ واحد وكذا المعاني المشتركة وإجازة الشافعي والقاضي
وبعض المعتزلة أن لم يصح الجمع كإفعل امرأته يدا وأبو الحسين والغزالي يراد لفظاً
والخلاف في الجمع كالأفرا سبي على المفرد وقيل يصح فيه وإن امتنع في المفرد لثاني مستعمل فيها
مريد ما وضع له وما لم يوضع وهو محال والمشتراك كان لا حداً من مختلفين على البدل فاستعمله
في المجموع لغير ما وضع له للتقارب من المجموع وأفراداً من وضع له أيضاً فاستعمل فيه وحده فلا
أحد فهو مائة أو في الكل حال لأن أفادته للمجموع بسلم عدم الاكتفاء بدونه وأفادته للمفرد
بسلم عدم الاكتفاء به وهو تناقض فإن قلنا لم يمتنع قولنا أنه موضع لأحدها على البدل الشافعي
يعم ولهذا جعل على الكل عند الغزالي عن القزويني قلنا جاز استعمله في أحدها بقوله فإذا استعمل
في المجموع وصل فإن كان حقيقة ولا أفراد لم يكن استعمالاً في الكل وإيجازاً فيها لم يعمر الحقيقة
والمجاز وهو خلاف مذهبه وإن أريدت الأفراد استحال محتم بلزوم الاكتفاء وعدمه
الشافعي أن الله وسلايكته يصلون الم تر أن الله سبحانه والصلاة من الله الرجاء ومن الملائكة
استغفاروا السجود مختلف قلنا السجود الخضوع فهو مترادف للصلاة الاحتياط بظاهر
الشرف أو مقدر خبره أو الفعل يدل ما يقاربه فيها لفظان **قوله** اختل العلماء في اللفظ الواحد
من كمثل الواحد في وقت واحد إذا كانت حقيقة في أحد المعنيين مجازاً في الآخر كالنكاح المطلق
على المعتد والوطى ومشتدله معها كالقتر للظهر والجيش هل يصح أن يراد بها كلا المعنيين معاً
أم لا وأعلم أن الخلاف فيما إذا تلفظ باللفظ الذي هو حقيقة في أحد المعنيين مجازاً في الآخر
باللفظ المشترك مرة واحدة وإرادته معنييه وأما إذا تلفظ مرة وإرادته أحد المعنيين فلفظ
بمرة ثانية وإرادته المعنى الآخر فلا خلاف في صحة هذا والمراد بالطلاق اللفظ على معنييه أن
يجعل كل واحد من المعنيين مدلولاً مطابقياً لأن جعل أحده المعنيين مدلولاً مطابقياً فإنه
فرق بين الإطلاق الذي يكون فيه كل واحد من المعنيين مدلولاً مطابقياً وبين المطلق الالفاظ
الذي يكون المجموع فيه مدلولاً مطابقياً وأيضاً ليس المراد منه أن يكون كل واحد من المعنيين
مدلولاً مطابقياً في الحال لما نتى يكون الآخر أيضاً مدلولاً مطابقياً على معنى أن يراد باللفظ

مجموع

دفعه

دفعه واحدة هذا المعنى وهذا المعنى إذ عرفت هذا فتقول في ههنا المعنييه وجماعه من إيجاب
النشأ في جماعه من المعتزلة كان هاشم وأبي عبد الله البصري وغيرهما إلى أنه لا يجمع إرادتها
معان لفظ واحد سواء كان حقيقة وإيجازاً في الآخر أو مشتركاً بينهما وذهب الشافعي
وجماعه من أصحابه والقاضي أبو بكر وجماعه من المعتزلة كالجبالي والقاضي عبد الجبار وغيرهم
إلى جواز اشتراط أن لا يمتنع الجمع بينهما كاستعمال صبغة أفعل في الأمر بالشئ والتهديد فإنه
يتمتع الجمع بينهما وأما صحة الجمع بين المعنيين فإن يقال اللفظ الذي له معنيان لا حلوماً
أن يكون اللفظ المنسوب إليه في التركيب يعنى انفساً به إلى كل واحد من المعنيين وإلا فإن كان الأول
فقد صح الجمع بين المعنيين في ذلك التركيب كقول القائل لا سجد متحيزاً ورد به المقترن والشجاع
وكقولنا العين متحيزاً ويرد بها العمل الجارية والذهب وإن كان الثاني فلا حلوماً أن يكون المنسوب
إليه في التركيب قابلاً للتوزيع بالنسبة إلى المعنيين أن يكون البعض منسوباً إلى أحدهما والبعض
الآخر منسوباً إلى الآخر ولا يكون فإن كان الأول فقد صح الجمع بين المعنيين في ذلك التركيب مثل
قوله تعالى إن الله وسلايكته يصلون على النبي فإن المنسوب إليه وهو الضمير العائد إلى الله تعالى
والملائكة قابل للتوزيع بان جعل البعض منسوباً إليه بالنسبة إلى أحد المعنيين والبعض الآخر
منسوباً إليه بالنسبة إلى المعنى الآخر كما جعل لفظ الجلالة منسوباً إلى الدرجة والمعرفة والملائكة
يدعون له ويستعفرون له وإن كان الثاني فلا يصح إطلاقه على معنييه مثل أن يقال العين في هذا
المتحيز ويراد بالعين الشمس والجارية فإنه لم يجمع بينهما إنما هو المنسوب إليه لا استعماله
حصراً للشمس والجارية في هذا المتحيز ويعنى بالشمس القصر لاضوئه ومذهب الشافعي أنه
يها تجرد اللفظ عن القرينة الصارفة إلى أحد المعنيين وجعله على المعنيين وليس كذلك عند
من جوز ذلك من مشايخ المعتزلة وفصل أبو الحسين والغزالي فقال لا يجمع أن يراد باللفظ الواحد
معنييه بوضع جديد إلا أنه يصح إطلاقه لغة حقيقة أو مجازاً وعلى هذا يجوز الخلاف واختلوا
في الجمع كالأشدة والأقراء سواء كان اثباتاً كما لو قيل للمرأة اعتدى لا قرأ أو نفيها كما لو
قيل لا تعتدي بالأقراء وذلك لأن جمع الاسم سلباً اقتضاه الاسم فإن كان الاسم سلباً ولا
لمعنه كان الجميع كذا وإن كان لا سلباً سوى أحد المعنيين فكذا لكذا أيضاً والحاج في الجميع متفرع
على الحاج في المفرد وإنما قال بالتعميم في طرف النفي سواء كان فرداً أو جماعاً بعض من قال
بنفيه في طرف لا شات ولهذا قال أبو الحسين البصري وفيه بعض الاشتباه إذ يجوز

جميع

ان يقال متى الاعتداد بالحيز والظهور معا والحق ان السلف لما افترضوا الاشياء فان كان مقتضى
الاشياء المجموع من الحيز فكذا لكان مقتضى واحد المصنف فكذا لكان مقتضى هذا المصنف
المزاجي راجع المصنف على الاول من المظاهر اما على الحقيقة والمجاز فيان مستعمل اللفظ في
المعنى الحقيقي والمجاز مراد ما وضع له اللفظ او لا يستعمله فيه غير مراد ما وضع له اللفظ او لا
لا يستعمله في غير وهو محال ضرورة امتناع اجتماع النقيضين واما على المشترك فيان المشترك
لا يحلوا اما ان يكون موضوعا لاحد امرين مختلفين على سبيل البدل من غير ان يكون موضوعا للمجموع
فاستعمال اللفظ للمجموع استعمال ما وضع له اللفظ ضرورة والتغاير من المجموع من امرين مختلفين
ومن افرادة سواء كان كل واحد واحد على سبيل البدل او احدهما على التبعين واستعمال اللفظ
في غير ما وضع له محتج واما ان يكون موضوعا للمجموع ايضا فان استعماله في المجموع وحده لم يكن
اللفظ مفيدا الا احد مفهوماته لانه حينئذ لا يكون اللفظ مستعملا الا لاحد مفهوماته فلم
يكن مستعملا في جميع مفهوماته فلم يكن جميع مفهوماته وان استعماله في المجموع وفي الافراد على
المجموع فهو محال لان افادته للمجموع يستلزم عدم الاكتفاء بدونه المجموع فان افادته المجموع معناه
انه لاكتفاء لا يحصل لانه وافادته للمفرد يستلزم الاكتفاء به لان افادته للمفرد معناه ان
الاكتفاء يحصل به وهو تناقض ثم قال المصنف فان قيل ما ذكرتم في المشترك انها لو لم تكن بقول ان
المشترك موضوعا لاحد المعنيين على سبيل البدل فمعناه وليس كذلك عند الشافعي والشافعي
ابن بكر فانها يعيان المشترك في الجميع على طريق الحقيقة ولهذا اذا انفرد المشترك عن القرينة وحده
جاء على الكل عندها وعلى هذا بطل كل ما قيل من التفسير المبني على ان اللفظ المشترك موضوع
لاحد مفهومه على سبيل البدل حقيقة ضرورة كونه مبنيا عليه وانما هو لان على مشاع المقتلة
المعقولة من كونه اللفظ المشترك موضوعا لاحد مفهومه على سبيل البدل حقيقة فلما جاز استعماله
في احد مفهومه بقرينة عند الشافعي والشافعي اي كثر سواء كان حقيقة او مجازا وعند ذلك
اذا استعمل في المجموع وحده فان كان اللفظ حقيقة في الافراد يكون اللفظ مشتركاً بين المجموع
والافراد فلم يكن المشترك مستعملا في جميع مفهوماته وان كان اللفظ مجازا في الافراد لم يكن
الحقيقة والمجاز لانه حينئذ يكون مستعملا في المجموع الذي هو مفهومه الحقيقي ولم يكن مستعملا
في الافراد التي هي مفهوماته المجازية فلم يكن مستعملا في الحقيقة والمجاز وهو خلاف ما ذهب
الشافعي والشافعي واذا استعمل في الافراد ايضا فريدت الافراد والمجموع يلزم المجاز لان

افادته

افادته للمجموع يستلزم عدم الاكتفاء بدونه وافادته للمفرد يستلزم الاكتفاء به وهو
جمع بين النقيضين اجاب صاحب الاحكام بان استعماله في الافراد متى يكون مستلزما للاكتفاء
بها اذا كانت داخله في المجموع واذا لم تكن داخله في المجموع الاول من غير فانه اذا كان داخل المجموع
فلا بد منها وهذا لا يستلزم الاكتفاء والثاني سلم ولا يلزم منه التناقض على كلا التقديرين اما
على تقدير العمل للفظ في احاد الافراد مع الاقتضاء فلا يلزم منه اشتراطه في الاكتفاء واما
عند كون الافراد داخله في معنى الجملة فلا يلزم منها لا معنى انه يكتفى بها ان قيل اذا كان الافراد
داخله في معنى الجملة فليس لللفظ عليها دلالة لاجهة الحقيقة والوجهة المجازية بل بطريق المارة
الذهنية وليست دلالة لفظية ليلزم ما قيل قلنا لا نسلم خروجها عن الدلالة اللفظية
ولا دلالة لاكتفاء بدورها لافراد في الجملة فيكون مفهومه من اللفظ الدال على الجملة فله عليها
دلالة وهي اما ان تكون بجهة الجمعية او التجوزية اما قال صاحب الاحكام وفيه نظر
فانه لا يلزم من كون دلالة اللفظية ان تكون بجهة الحقيقة او التجوز فان دلالة النقص اللفظية
وليس بجهة الحقيقة او التجوز ضرورة كون اللفظ مستعمل في مدلوله التضمين فكل من
الحقيقة والمجاز مشروط بالاستعمال ولذا لا يقول ليس من شرط استعماله في معنى عدم استعماله
في معنى اخر فان استعمال اللفظ على المعنى جار على وفق الوضع فكما انه ليس من شرط وضع
اللفظ معنى عدم وضعه لمعنى اخر وكذلك استعماله لمعنى لا بشرط فعدم استعماله لمعنى اخر
كان المعنى اخر موضوعا له اللفظ ايضا او غير موضوع له اعني المفهوم المجازي وايضا ليس
شرط استعمال اللفظ في مفهومه المجازي عدم استعماله في مفهومه الحقيقي لعدم استعماله
في مدلول اخر مجازي والمشترك اذا اطلق واراد به احدا المدلولات لا بعينه لا يكون حقيقة لان
اللفظ لا يوضع لاحد المدلولات لا بعينه بل يكون مجازا ان اراد بقوله لا بعينه ان لا يكون التعيين
شرطا والعلاقة للزوم فان احدا المدلولات لا بعينه بالمعنى المذكور لازم لكل واحد من المدلولات
بعينه الذي هو المدلول الحقيقي والحلاق لللفظ على لازم ما وضع له اللفظ الحلاق بالمجاز هذا
اذا اراد بقوله لا بعينه ان لا يكون التعيين شرطا واما اذا اراد بقوله لا بعينه ان يكون عدم
التعيين شرطا فلا يصح الحلاق لللفظ عليه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز اما بطريق
الحقيقة فلان اللفظ لم يوضع له واما بطريق المجاز فلانه لم يكن مدلوله الحقيقي الذي هو كل
واحد منها بعينه ومن احد مدلولاته لا بعينه بالمعنى المذكور علاقة بعينين محسبالتين حتى

عمر

يصح إطلاقه عليه بطريق المجاز والمشتراك إذا أطلق وأريد به أحد مدلولاته بعينه دون غيره
 يكون إطلاق بطريق الحقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له ولتحتاج إلى قرينة لاعتبار ارادة
 المدلول الحقيقي بل باعتبار عدم ارادة المدلول الاخر الحقيقي فان المدلول الاخر يستعمل
 حقيقيا والقرينة غير مراد إذا أطلق وأريد به جميع مدلولاته على معنى انه أريد هذا استعمالا
 وذلك مستقلا عما يكون إطلاق بطريق الحقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له لا على معنى انه
 أريد به جميع مدلولاته فانه بطريق المجاز لان الواضح لم يضع له اللفظ بانه لا يجمع فيكون
 بطريق المجاز لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له واستعمال اللفظ في كل واحد من المدلولات
 غير محتاج إلى قرينة ضرورة انتفاء الموجب لذكر القرينة وهو عدم ارادة الحقيقة واستعمال
 اللفظ في المجمع محتاج إلى علاقة إلى قرينة واللفظ إذا أريد به مفهومه الحقيقي ومفهومه
 المجازي بان يجعل المدلول الخمس مدلولاً مطابقاً والمدلول المجازي مدلولاً آخر مطابقاً مجازياً
 لا بان يجعل المجمع من المدلول المطابق والمدلول المجازي مدلولاً واحداً مطابقاً يكون حقيقة
 بالنسبة إلى المدلول الخمس لانه حصة صدق عليه انه لفظ مسجل به ما وضع له ويكون مجازاً بالنسبة
 إلى المدلول المجازي لانه حصة صدق عليه انه لفظ مستعمل في غير ما وضع له ولا إذا عرف
 هذا فنقول قوله في بيان انه لا يصح ارادتها أي ارادة المفهوم الخمس والمجازي معاً لفظ
 واحداً مستعمل فيهما مراد ما وضع له مسلم قوله وما لم يوضع ايضاً مسلم قوله وهو محال منع
 قوله في بيان حالة ان المستعمل فيهما مراد ما وضع له اللفظ له أولاً لاستعماله فيه غير مراد ما وضع
 له اللفظ أولاً لاستعماله في غير ما وضع له اللفظ له أولاً لاستعماله فيه لكنه لا نسلم انه
 غير مراد ما وضع له اللفظ أولاً لقوله لاستعمال في غيره قلنا استعمال اللفظ في غير ما وضع له
 اللفظ أولاً لا يستلزم عدم كون ما وضع له اللفظ أولاً مراد بل عدم استعمال اللفظ فيما وضع
 له أولاً يستلزم عدم كونه مراداً أما استعماله في غيره فلا يستلزم فانه يجوز ان يكون مستعمل
 ما وضع له أولاً فيكون مراداً ومستعمل في غير ما وضع له اللفظ أولاً لا يكون ذلك المراد أولاً
 امتناع في كون كل منهما مراداً من اللفظ باعتبار ان كان قبل فطرياً لا يلزم ان يكون لفظ
 واحد يكون حقيقياً ومجازاً في حالة واحدة قلنا لا امتناع في ذلك باعتبار ان كان اللفظ باعتبار
 استعماله في مفهومه الحقيقي وحقيقته وباعتبار استعماله في مفهومه المجازي مجاز وقوله
 في بيان ان المشترك لا يصح ارادة مفهوميه من المشترك ان كان لاحدا من مذهبين على البديل

ظ

اللفظ

فاستعمال

فاستعماله في المجمع لغير ما وضع له للتفاير من المجمع وافراده إلى قوله وهو متفق من على المشترك
 موضوع لاحدها على سبيل البديل فقط او موضوع لاحدها على سبيل البديل والمجمع ايضاً يجوز
 لاستعمال المشترك في مفهوميه لا يقولون بهذا بل يقولون ان المشترك موضوع لكل واحد من المفهومين
 على سبيل الاستقلال على ان يكون كل من المفهومين مدلولاً مطابقاً حقيقياً ولا يكون موضوعاً
 لاحدها على سبيل البديل ولا للمجمع من حيث هو قوله في جواب فان قيل قلنا جاز استعمال
 احدها بقرينة إلى قوله الا كفاً وعدمه قلنا جاز استعمال احدها بعينه بقرينة ان كان استعماله
 فيه بدون استعماله في الاخر وبدون قرينة ان كان استعماله فيه مع استعماله في الاخر وعلى التقديرين يكون
 الاستعمال في بطريق الحقيقة لانه استعمال ما وضع له اللفظ أولاً والقرينة انما تكون في الصورة الاولى
 لعدم استعماله في مفهومه الحقيقى الا لاستعماله في المفهوم الحقيقي ولا يصح استعماله في المجمع
 لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز اما بطريق الحقيقة بطاهر فان المشترك لم يوضع للمجمع بل
 موضوع لكل واحد بعينه واما المجمع فلا يملك بمحمول علاقة مقبلة من المفهوم الحقيقي
 ومن المجمع فان قيل العلاقة الكلية والحجزية فان المفهوم الحقيقى الذي هو كل واحد من مفهوميه
 بعينه جزء من المجمع قلنا هذا ليس من الكلية والحجزية اللتين يصلحان للمفهوم علاقة هاتين
 تكون بينهما لازم حقيقى وهذا كل جزء باعتبار ان من غير لزوم حقيقى بينهما فيكون المشترك
 مستعمل في كل واحد من مفهوميه بعينه ولا يكون مستعمل في احدهما لا بعينه على سبيل البديل ولا
 في المجمع من حيث هو واستعماله في كل منهما لا يستلزم الا كفاً كما وانما يلزم ذلك ان لو كان غير
 مستعمل في الاخر واما اذا كان مستعمل في الاخر فلا الاحتجاج على ما ذهب اليه الشافعي والناصري
 ابو بكر من وجوه خمسة ذكر المصنف منها انه تنبيه لاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
 وجه الاحتجاج به ان الصلاة لفظ مشترك من الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة
 واحدة فانه اسناد إلى التهنيت لله والملائكة فلا يخلو ما ان لا يراد واحدهما وهو باطل ويراد
 احدهما دون الاخر وهو ايضاً باطل ولا يلزم اسناد الاستغفار إلى الله تعالى واسناد الرحمة إلى
 الملائكة وهما بالان فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ في مدلوليه الحقيقيين
 فيكون حقيقة في كل واحد من الرحمة والاستغفار ولا يكون حقيقة في المجمع فانه لا يستعمل
 في المجمع فلا يكون حقيقة فيه واعتراض على هذا باننا اختار انه لا يرد به واحد منهما بل يرد به
 الاعتناء باظهار الشرف الذي هو القدر المشترك من الرحمة والاستغفار فلم يلزم ان يكون

ظ
 بطريق المجاز

اللفظ المشترك مستغلا في مدلوليه بل صمد يكون مستغلا بطريق التواهي وايضا يجوز
 ان يتكرر خبر حتى كانه قال ان الله يصل الى الملايكة يصلون ويكون حذف الخبر للقربة وهي لانه
 ما يتكرر عليه فلم يلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه دفعه واحده بل يكون المراد بالخبر
 المحذوف ان يصل الى الرحمة وبالمذكور الاستغفار اي ان الله يرحم والملايكة يستغفرون وهذا
 الاعتراضان ذكرهما المصنف وعورض بان دليلهم وان دل على انه يجوز ان يراد بقوله يصلون
 الرحمة والاستغفار ولكن عندنا ما ينفيد ذلك لانه ان اريد بالصلاة الرحمة والاستغفار يلزم
 اسناد الجميع الى الضمير الذي هو فاعله فيلزم اسناد الرحمة والاستغفار الى الله تعالى وكذا يلزم
 اسنادها الى الملايكة وهو باطل والجواب عن الاعتراض الاول ان اطلاق الصلاة على الاجتناب
 باظهار الشرف مجاز فان لفظ الصلوة لم يكن موضوعا له لا بحسب الشرف ولا بحسب العرف ولا
 بحسب اللغة والمجاز على خلاف الاصل لا يقال لو لم يحل على الغيبة بالشرف يلزم الاشتراك
 او المجاز واذا دار اللفظ بين التواهي والاشتراك والمجاز والتواهي او لي دفعه للمجاز
 والاشتراك المحذوران ولينعلم انه لا يكون موضوعا للاعتناء باظهار الشرف ويكون اطلاقه
 عليه بطريق المجاز فالحمل عليه اول دفعه للاشتراك لانا نقول انما يكون التواهي اولي واذا كان
 اللفظ دايرا من ثلثة ولم يدل دليل يقتضي احدها لم يخصه اما اذا دل دليل على احدها
 بخصوصه سعين مدلول دليل عليه وهذا قد دل دليل على ان الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار
 فانه عند اطلاقها يقابلا في النظم الى الرحمة والاستغفار ولم يقبلا في الاعتناء باظهار الشرف
 واما قوله ولينعلم انه غير موضوع للاعتناء باظهار الشرف فالحمل عليه بطريق المجاز اولي
 دفعه للاشتراك فهو مخالف لما في هذا الحمل على هذا الموضع الاشتراك لان الاشتراك ثابتهما
 بينا سواء حملنا على هذا او لم نحمل نعم لو حملنا على هذا يلزم حمل اللفظ المشترك على مفهومه
 المجازي دون حمل على مفهومه الحقيقي وحمل اللفظ المشترك على مدلوله الحقيقي اولي من حمله
 على مدلوله المجازي وعن الثاني ان الاصل عدم الحذف والجواب عن الاعتراض بان الاصل
 انه يلزم ان يكون المجموع مستغلا في كل منهما بل يوزع لان المسند اليه ضمير المتعدد وهو
 قابل للتوزيع محمل الرحمة مسنده الى الله تعالى والاستغفار مسنده الى الملايكة فان قيل
 كيف يصح تعديته على اذا كان الاستغفار مسنده الى الملايكة فان الملايكة يستغفرون
 له لانه اجيب بانه لما كان تعديته بالنسبة الى الرحمة تعالى والنسبة الى الاستغفار واللام

والرحمة

والرحمة منسوبه الى الله غلب جانب ما هو منسوب الى الله تعالى على ما هو منسوب الى الملايكة
 او يقول المراد به الرحمة بالنسبة الى الله تعالى والاستغفار بالنسبة الى الملايكة وكلها على
 سبيل الجنس والتعطف على الثاني قوله تعالى ان الله سبحانه من في السموات ومن في
 الارض والشمس والقمر والنجوم والجمال والشجر والرواب وكثير من الناس وجه الاعتراض
 انه اسند السجود الى هؤلاء المذكورين والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع فلا يخلو
 اما ان لا يراد بالسجود معنى وحينئذ يلزم الاهمال وهو باطل او يراد به غيرها والاصل
 ولانه خلافا لما هو من غير دليل ولا مخاطبة الله تعالى به او يكون وضع الجبهة وحده وهو باطل
 لانه لا يصح اسناده الى هؤلاء المذكورين والخضوع وحده وهو باطل والالكان تخصيص
 كثير من الناس ضايعا لان الخضوع شامل للجميع فانه هو الخضوع القهري وهو شامل للجميع
 المخلوقات فتعين ان يكون المراد به وضع الجبهة والخضوع فيكون اللفظ المشترك مستغلا
 في مدلوليه وقد اورد عليه ان المراد بالسجود الخضوع المشترك من الجميع فيكون استعماله بطريق
 التواهي وبان حرف التعطف بمثابة تكرار العامل فكانه قال يسجد له من في السموات وسجد
 له من في الارض ويسجد له الشجر فلم يكن مستغلا لللفظ المشترك في مفهومه دفعه واحد
 بانه لو كان مستغلا في المجموع لكان موضوعا للجميع واللازم باطل فالمدحوم كذا نكر بيان الملازمة لو
 كان مستغلا في الجميع لم يكن موضوعا له لكان استعماله لللفظ في غير ما وضع له وهو جائز والجواب
 عن الاول انه لو كان السجود بمعنى الخضوع فقط يلزم التكرار في قوله وكثير من الناس وكذا يلزم ان
 يكون تخصيص كثير من الناس ضايعا اما الاول فلان قوله تعالى ومن في الارض يتناول الناس في كل
 كثير من الناس يكون تكرارا واما الثاني فلان السجود بمعنى الخضوع لا يكون مختصا بكثير من الناس
 بل يكون شاملا للجميع فكون تخصيص كثير من الناس ضايعا وعن الثاني لا نسلم ان حرف التعطف
 بمثابة العامل ولينعلم انه بمثابة تكراره فهو بمثابة تعينه والجواب عن الثالث انه مستغلا
 في الجميع معنى انه مستغلا في هذا بان يكون مدلوله مطابقا حقيقيا وفي ذلك ايضا كذا
 لان يكون مستغلا في الجميع من حيث ان المجموع مدلول واحد مطابق واذا كان مستغلا
 في الجميع بالمعنى المذكور يكون مستغلا فيما وضع له لان كل واحد موضوع له الثالث قوله تعالى
 والمطلقات يقر بضم بالفسه ثلاثه قروم وجه الاحتجاج انه اراد بلفظ قروم الاطهار
 والحبيض فان المرأة المجتهد اذا ادى اجتهادها الى ان المراد بالقر كل واحد من الطهر والحبيض

تكرار

لزمها الاعتداد بالطهر والنجس معا ضرورة انها يجب عليها العمل بالادب اليه اجتهدا
 فيكون اللفظ محمولا على مدلوليه معا وقد اورد عليه بانه لا يلزم من العمل بما ادى اليه
 ان يكون اللفظ مستوعلا في الواقع اجيب عنه بانه يلزم ان يكون جازيا لاستعمالها
 في الواقع وهو المطلوب الرابع قال سيبويه الويل له دعاة وخبر تجعل الويل مقبدا لكل واحد
 من الامور معا وقد اورد عليه بان سيبويه اراد ان الويل له حقيقة والخبر في الدعاء والخبر
 عن كونه مشتركا بين الدعاء والخبر لا انه استعمال فيها معا فان استعمالها فيها محال لان
 الدعاء انما يحسن اذا كان الشيء مجهولا للثبوت معدوما عند الدعاء والخبر عن معلوم
 الثبوت او مظهره وبينهما تناقض وان قوله ويل له مركبة لا مشترك من خواص المفرد
 والجوار عنه ان الظاهر من كلام سيبويه انه مشترك فيها ومستعمل فيها ولا تناقض بين
 الخبر والدعاء وان كلامها لا يقتضي القطع بالثبوت ويجوز ان يكون كل منهما مظهر
 الثبوت الخامس ان المقتضى لصحة استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه متحقق والمانع
 منتف فوجب العمل بالمقتضى السالم عن المعارض ما بيان تحقق المقتضى فلا اللفظ المشترك
 محقق بالنسبة الي كل واحد من المقتضين حقيقة لان اللفظ موضوع لكل واحد من المقتضين
 فلا استعمال في كل واحد منهما يكون اللفظ مستوعلا فيها وضع له فيكون حقيقة لانه لا معنى
 للحقيقة الا اللفظ المستعمل فيها وضع له ويجوز ان يراد باللفظ الواحد معان كثيرة بمعنى
 كل واحد واحد يدل على ذلك لفظ من في قولنا لا يلبس من دخل دارى فله كذا فانه يجوز ان يراد به
 كل واحد لا الكل وكذا لو صرح لم يستقم العتلاء ولا اهل اللغة واما اشتراك المانع فلهذا
 الاحتياج الي القرينة لان القرينة واللفظ المشترك انما يحتاج اليها لاجراء احد المدلولين
 لا لاقادة اللفظ المدلول الاخر فثبت الجواز عملا بالمقتضى السالم عن المعارض الذي هو
 المانع والصواب ما ذهب اليه الشافعي وهو ان اللفظ المشترك اذا جرد عن القرين
 المخصصة لاحد المدلولين يجب ان يكون محمولا عليها ان هو الجمع منها ويكون حقيقة في ذلك
 كل واحد منهما وذلك لان اللفظ اذا جرد عن القرين المخصصة وكان الجمع منها صحيحا
 فلا خلاف ان لا يحمل على واحد منها او يحمل على واحد منهما على التعيين او على التعميم
 يحمل على كل واحد منهما او يحمل على الجمع من حيث هو جميع لا يجوز ان لا يحمل على واحد منهما لانه
 حينئذ لا يحملوا ان يحمل على شي ولا فان لم يحمل على شي يلزم الاهمال وهو باطل وان حمل على

على شي لا قرينة العمل على ذلك الشيء يلزم على غير الظاهر من غير قرينة وهو باطل وان حمل على واحد
 منها بعينه يلزم التخصيص لا تخصيص وان حمل على واحد لا بعينه واللفظ غير موضوع له
 والقرينة محرومة عن القرينة يلزم ايضا حمل اللفظ على غير الظاهر بدون قرينة وكذا ان حمل
 على المجموع من حيث هو مجموع فتعين الحمل على كل واحد منها ويكون حقيقة بالنسبة الى كل واحد
 منها لانه يصدق عليه انه لفظ مستعمل فيما وضع له ويظهر منه صحة اطلاق اللفظ بالنسبة
 الى المدلول الحقيقي والجازي لنحمل المدلول الحصري مدلولاً مطابقاً حقيقياً والمدلول الجازي
 مدلولاً مطابقاً مجازياً لا بان يحمل المجموع من المدلول الحصري والجازي مدلولاً مطابقاً
 مجازياً واذا كان مدلولاً بالنسبة الى المدلول الحصري والجازي المدلول المطابق المجازي
 يكون حقيقة بالنسبة الى المدلول الحقيقي لانه حينئذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل
 فيما وضع له اولا ويكون مجازاً بالنسبة الى المدلول الجازي لانه حينئذ يصدق عليه انه لفظ
 مستعمل في غير ما وضع له اولا وما ذكره لم يصادف مذهب الفراء بين النفي والاثبات كما
 ذهب الفراء في المفراد والجمع **قوله** فاعده اذا قصدت الحقيقة بطل الجاز
 كالموصى له واليه وله عتقا ولهم عتقا اختصت بالارلين لانهم مواليه حصة والاخرون
 مجازا بالنسبة وكالموصى لثلاث بدوله صليبتون وجفدة ونقص بالمستأمن على اياه
 لدخول الحفدة ومن حمل لا يضع قدمه في داره بحث بالدخول مطلقا ومن اضاف العتق
 الي يوم قدوم زيد فقدم ليل لا عتق ومن لا يدرى سكن داره يدعى عتق النسبة الملك وغيره
 وبان ابا حنيفة وعمران قالوا من قال الله على صوره جت ناويا للمسلم انه نذر به من واجب
 بان الامان لحق الدم المحتاط فيه فاستهض الاطلاق شبهه بوم مقام الحقيقة فيه
 ووضع النذر مجازا بالنسبة عن الدخول نعم واليوم اذا قرئ بمعل لا مذكور كان مطلق الوقت
 ومن يومهم يوم يذبره وللنهار اذا اذنت لكونه معيارا والقدر غير ممتد فاعتبر مطلق
 الوقت واصافة الوارثية السكن وهي عامه والنذر مستفاد من الصيغة واليه من
 الموجب فان احاطت المباح بين كثره بالنصر ومع الاختلاف لاجمع **هـ** هذه القاعدة
 صفيه على انه لا يجوز استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي والمجازي وحده اذا قصدت
 الحقيقة بطل الجاز كالموصى له واليه وله مواليه عتقهم والموالي مواليه عتقهم
 بالاوليين مواليه دون مواليهم يكون الثالث مواليه دون مواليه لان اسم الموالي حقيقة

الوصايا الواردة في كتابها على ما في نسخة المصنف

لان الموصي يشترع ما يشاء من ماله بغير اذن غيره ولا يشترط ان يكون له مال في وقت الوفاة بل يشترط ان يكون له مال في وقت الوفاة
الاولين ينسبون اليه مجازا والجمع بينهما مستعذر فكانت الحقيقة اولى بالتقدم وان لم يكن له احد من
الاولين كان الثلث للاخرين لتعيين المجاز صنفه وان كان له مولي واحد فله نصف الثلث فان لاثنين
فالميراث منزلة الجماعة كالبنين والاحقر والافخر في حق حب الام من الثلث المسمى
فلا جرم سمي الواحد عند انفراد النصف والنصف الاخر يرد على الورثة لان العمل وحده الحقيقة فلا
يمكن العمل بالمجاز وكالموصي لا يترك ولزاد اولاد من صلبه وحفدة فالوصية للاولين اي لغيره
من صلبه دون حفدة اي بني بنيه فان الام لا اولاد الصلب حقيقة ولبنى الدم مجاز بدليل صحة
النسب عنهم لما ذكرنا القاعد شرع بما يرد عليها نقص من المسائل والجواب عنها المسئلة الاولى اذا
استثنى من الكافر على بنائه فقال من بنى على ابنا وله ابنا من الصلب وحفدة فالامان على الترتيب
جميعا استثنى لو كان التماس ان يكون الامان لابنا خاصة لان الاسم جمع للابنا مجاز في
الحفدة فلا جمع معها الثانية اذا حلف لا يضع قدمه في ارضه لحنت باله طول مطلقا على اي وجه
حافيا او مستعلا او راكبا فعنه جمع من الحقيقة والمجاز فان الدخول حافيا عليه وغيره
مجاز هذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فدخلها راكبا لم يحسن لانه نوى
حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستطلة غير محجورة الثالثة اذا قل عندى صبر يوم بقدوم زيد
غير نية فقدم زيد ليعتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في النهار مجاز في
الليل فان نوى بياض النهار يصدق ديانته وقضا الرابعة اذا حلف لا يسكن دارا ولم يسكن
دارا بعينها ولم يكن له نية محتمة النسبة الدار الملوكة والمستأجرة وفيه جمع بين الحقيقة
والمجاز الخامسة قال الله تعالى على صوم رجب وان لم ينو النذر ولا اليمين او نوى النذر
ولم يحطربا له اليمين ونوى النذر او نوى ان لا يكون يمينيا يكون نذرا بالاتفاق ولو نوى اليمين
ونوى ان لا يكون نذرا يكون مينا بالاتفاق ولو نواه او نوى اليمين ولم يحطربا له النذر كان نذرا
في الاول ويمينا في الثاني عندنا يوسف وكان نذرا ويمينا عندنا حنيفة ومحمد حتى يلزم التقا
والكفاة بالقوات في الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان
بالاشبه لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والتقاضي عند الموت لا الكفاة وموجب
اليمين المحافظة على البر والكفاة عند الموت لا التقاضي واختلاف احكامها يدل على اختلاف
ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف شئونه على قرينه كما اذا لم ينو شيئا واليمين

مجاز

مجاز لتوقف شئونه على قرينه وهو النية والتوقف على القرينه من اطارات المجاز واذ ثبت هذا
مجازا لجمع بينهما صرح المصنف على المجاز في الوجه الاول وتسقط الجمعة بتعيين المجاز
برادا في الوجه الثاني والجواب عن الاول ان المقصود من الامان حقن الدم اي صيانته وحفظه
وهي مبنية على التوسع اي لاصل في الدماء ان يكون محفوفه لقوله صلى الله عليه وسلم الاذى ببيان
الرب ملجوع من هدم بنيان الرب ولهذا لم يحرم العمل بالدعوة وعدم قبول الجبهة فثبتت حرمة
الدم بآدمي شبهه واسم الابن من حيث الظاهر نقلا عن الشيخ فانهم ينسبون اليه بالسوء مجازا
سأل سواها شوب بنو الطلب وقال الله تعالى يا بني آدم الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز والارادة
مقنونة الاسم شبهه فثبت الامان به لان الشبهة كما في محقق الدم كايثبت الامان لمجرد
الاشارة اذا دعي على الكافر الى نفسه بان اشار ان اذ كان كنت رجلا وان كنت رجلا بالقتال
حتى يصير ما فعله بك فطنه الكافر انا بصورة المسألة وان لم يكن ذلك حقيقة وهذه خلاف
الوصية لانها تسمى بالصورة والشبهة وعن الثانية ان وضع القدم مجاز عن الدخول في عبارة
عن الدخول وهو مجاز في الدخول لان الدخول موضع وضع القدم وهو شبهه وانما حمل على الدخول
لان مقصود الخالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده
كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق غير مقيد بالخطا والقتل والركوب فثبت في الكل بالاشارة
الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه راكبا او حافيا وعن الثالثة ان اليوم حقيقة في
بياض النهار مجاز في مطلق الوقت على الصحيح وقيل صفة في الوقت ايضا وقد عرفت ان المجاز
خير من الاشتراك وعلى التقديرين طرف فيبرجح احد احتمليه فظروقه فاذا قرن بفعل لا يستد
اي لا يصح تقديره مدة كالخروج والدخول والقعود فانه لا يصح تقدير هذه الافعال بمدة حمل
على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ برة واذ قرن اليوم مثل
متداري يصح تقديره مدة كاللبس والركوب والمسكنة ونحوها مما يصح ان يقدر بزمان
نقال ليست هذه الثوب وركبت هذه الدابة يوما وسكنته في بيت شهر الحمل على بياض النهار
لانه يصلح ان يكون مقدرا له فكان الحمل عليه اولى والقعود غير محتمل فاعتبر مطلق
الوقت وعن الرابعة ان اضافة الدار نسبة السكنى لان الدار لا يعادى ولا يلحق
لذاتها عادة وانما يحضر بغض صاحبها فكان المراد من هذه الاضافة نسبة السكنى
لا اضافة المالك فاستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وماركانه قبل الدخول وضع

سكنى فلان فيدخل في عمومه الملك والاحارة والعارية محنت في الدار الملوكة بعموم المجاز لا
بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير زيد لم تحت وان كانت ملكا للزبد وعن الخامسة بان ما ذكر
في هذه المسئلة من ثبوت حكم النذر والتمسك بجمع من الحقيقة والمجاز باعتبار الصنعة وهو
ان يكون صيغة دالة على النذر بطريق الحقيقة ويكون دالة ايضا على التمسك بطريق المجاز بل هو
نذر مصغرة لا غير ولكنه مبنى باعتبار موجه اي حكمه وهو ان موجب النذر لزوم النذر لا محالة
ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح التملك ليصح التزامه بالنذر فان النذر بما هو واجب في
نفسه لا يصح فاذا وجب المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما به وصار النذر حرام
المباح بواسطه حكم وهو موجب المنذور وتحريم المباح مبنى لان النبي صلى الله عليه وآله حرّم ما به
او العسل على نفسه فسمى الله على ذلك التحريم بينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم
ما احل الله الي قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليها بالكفارة حتى روي عن
مقاتل بن ديار الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اعتق رقبة في محرم ما ربه واذا كان لا اختلاف تحتها
فلا جمع من الحقيقة والمجاز **قوله** قاعده لما كانت العلاقة صورية ومعنوية
ساع في الالفاظ الشرعية لها من معانيها من علاقه السبب والعلل استعمال احدها في الآخر
بمجاز اتفاقا فالشاق في اوقع الطلاق لعتاق وبالعكس وان عقد نكاحه عليه الصلاة
والسلام بالهبة بمجاز الانتفاء وهو من الهبة حقيقة وان اى الشاق في الانتفاء في غير لفظي
النكاح والتزويج في غير النبي فليس يمنع المجاز لا اعتقاد قصور لفظ التملك عن معانيها
وهو الارواح والضم المبنى على الاتحاد في القيام لمصالح المعاش والمعاد وله لزم ثبت
ملك العين بها ونحن نبينا ذلك على ان لفظ البيع والهبة ملك العين وهو سبب الملك المتقة
في التملك وهو اتصال سببي فان قيل هلا استعمل النكاح للبيع والاتصال السببي قائم لان
النسبة امر لا يخص احد المتسميين قلنا الاتصال نوعان حكم بركة وضعت كالنشر الملك
وهذا يسوغ الاستعارة من الظهور لان العلة لم تشترط الاتصاف كما ان الحكم يقتضيه ونها
فتوقف كل على الآخر وان اختلفت الجهة فاذا قال ان شرع عدا فهو شرعنا شرعي
نصفه وباعه ثم اشتركا لا حقيق ولا بشرط الجمع ولو قال ان ملكك اشترط فلو عني بالشرا
الملك او عكس صدق وان كذب الثاني فيما فيه تخلف عليه والثاني حكم سبب كاتصال
ذول ملك المتعة بلفظ العتق تبعاً لوزا ملك العين وهذا يسوغ استعارة السبب

للحكم

عنه

للحكم لا تقتصر الحكم اليه ولا عكس لا يستغنى السبب عنه **قوله** لا بد ان يكون من محل الحقيقة
ومحل المجاز تعلق يكون ذلك التعلق الخاص بعنصر على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو
لم يكن منها تعلق خاص في نفس الامر او كان ولكن لم يقتض المستعمل كان ذلك الاستعمال
منه ابتداء ووضع اخر وكان ذلك اللفظ مشتركاً لا مجازاً والعلم بان بلفظه الي خمسة عشر
نوعاً بالاستقرار فالمستعمل حصرها على الصورية والمعنوية وهو ضبط مما ذكره اذ لا
يكاد يشذ عنه شيء مما ذكره لان كل وجود من المحسوسات التي تحرك في سائر المجاز لصورة
ومعنى ثالث لها فلا يثبت الاتصال بين السبب من احد هذين الوجهين والمراد بالمعنى الخاص
المشهور اذ لم يكن خاصاً ولم يكن مشهوراً لما هو المجاز حق لم يحز تسميه شخص اسداً باعتبار
الحبوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية الاخر والمجهر اسداً لعدم شهرة الاسد هذين
الوصفين وان كانا من لوازم الوصف الخاص الذي يشتهر الاسد به هو الشجاع فيجمع تسميه
الشجاع اسداً هذا الاعتبار مثال الاتصال الصوري كما في تسمية المطرساة فان العمام السحاب
ولكل ما عداك ومنه قيل لسقف البيت سماء ثم المطر ينزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورياً
لا معنواً اذ لا مناسبة بين معنى المطر والمطر من السحاب بوجه مثال الاتصال المعنوي لتسمية
الشجاع اسداً فان بينهما اتصالاً معنواً لا صورياً واذا تحقق ان طريق المجاز في الالفاظ للفرق
الاتصال صورياً او معنواً مجازاً في الالفاظ الشرعية لها من معانيها من علاقه السبب
والعلل فان العرب لما استعمل المجاز في كلامهم ووضعوا طريقة وعرفوا التامل بطريقة يمكن
اذا ما منهم بالمجاز لكل ينكلم منهم او غيرهم كصاحب الشراع متى وضع طريق التعليل كان اذنا
بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق المجاز متحقق في الشرع
صورة ومعنى كما هو متحقق في المحسوسات لم يمنع احد من اية السلف عن استعمال المجاز
محمور المجاز فزيداً ايضا لان جوازه متوقف على معرفة الطريق ووجوده لا على التوقيف ثم
المجاز الجارى في المشروعات بالمعنى الذي شرع له نظير المجاز في المحسوسات بالاتصال
المعنوي كتسميه الوكالة بالحوالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى اخرى ومعنى
الوكالة نقل ولاية التصرف والمجاز الجارى من السبب والسبب والعلل والحكم في
المشروعات بالمجاورة التي يسميها نظير المجاز في المحسوسات بالاتصال الصوري والاتصال
سبباً من قبيل الاتصال الصوري وكذا الاتصال علة اذ لا مناسبة بين السبب والسبب

علاكم

ملحاحا مل فانه

من حيث المعنى ولا بين العلة والحكم فان معنى السبب ما يفضي الى الشئ وليس كذلك معنى السبب
ومعنى العلة الموجب والخبث وليس كذلك معنى الحكم فلا يمكن اثبات المناسبة المعنوية من السبب
وللسبب ولا بين العلة والحكم ولكن السبب المستبعد متجاوزان وكذا العلة والحكم فكان هذا الاتصال
من قبيل اتصال المطر بالسحاب واستعمال الجواز في اللفاظ الشرعية كقولهم الطلاق بالعنان والعكس
اي وقوع العنان بالطلاق وقد انعقد نكاح النبي صلى الله عليه وآله بما له به حجازا له به حقيقة لا تنكح
خواص له به حقيقة فان له به تملك لمعنى عموم فلا يتصور حقيقة في غير المال واسي خواص له به
من تملك المالك على القبض وحق الرجوع للواهبه حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه السلام ان تزوج
بزوج اخر قبل تسليم النفس وان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان في نكاحه عليه الصلاة والسلام وان
كان معتقدا بلفظ الهبة وجوب الهبة وكذا الطلاق كان مشروعا حتى طلق حفصة وسودة ثم راجعهما وكذا
العدة واجبة في طلاقه عرفنا انه انعقد نكاحها لا هبة كما في قول الجمهور خلافا لبعض فانه قال ان نكاح
في حق النبي صلى الله عليه وآله لم ينزل في حق الامة حتى يصح بالاولى ولا شاهد ولفظ الهبة وفي حال
الاحرام وان يزهد على التسليم فان الاحكام التي ذكرناها في التمسري والهبة حقيقة وامر اقوال الشافعي
ان لفظ الهبة مجاز في النكاح والمشافعي وان انما انعقد النكاح بغير لفظ النكاح والتزويج في غير النبي
صلى الله عليه وآله فكيف ليس هذا المنعده المجاز في اللفاظ الشرعية لا اعتقاد قصور لفظ التملك عن النكاح
والتزويج فان النكاح واللفظ عبارة عن الضم المبنى عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعاش وكذا لفظ التزويج
ينبغي عن هذا المتناظر فانه ينبغي له عن الزدواج والتلفيق بين الشيين على وجه المتبادر بينهما كزوجه
الحنف ومصر ابي الباب وليس في لفظ النكاح والتزويج ما يدل على التملك ولهذا لم يثبت ملك العين
بالنكاح والتزويج والهبة وسائر اللفاظ الموضوع للتمليك لا تنبئ عن هذا المتناظر فلا يصح الاستدلال على لفظ
الموضوع له وهو النكاح او التزويج الى هذه اللفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في قاعدة المتناظر المطلوب
بالنكاح كما لا يصح الاستدلال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى
ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من اللفظ التملك والبيع لانه ليس في النكاح الاستحلال
الفرج فلما لم يحز الاستدلال الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى لفظ التملك كان اولى هذا في حق
غير النبي واما في حق النبي صلى الله عليه وآله لم يلفظ الهبة انعقد النكاح مع تصوريه بحسب عليه
للفات في حقه كما قال تعالى خالصة لذكر واما اصحابنا في حقيفة فقد بنوا انعقد النكاح بلفظ الهبة
والبيع على ان لفظ التصريح والبيع والهبة وضع كل منهما للملك العين وملك العين سبب للملك المنفعة اي وجوب

له اذا كان

له اذا كان المحل قابلا له لان ملك المنفعة يثبت به تبعها فكان لفظ التملك سببا للملك المنفعة وهو اتصال
سببي وقد ثبت من ذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء
للکلا في قولهم اذا سقط السحاب من قوم ابي الكلا بدليل قوله وعيناها وان كانوا غضا بالان السحاب
المطر والمطر سبب الكلا واذا كان شأن ما ذكرنا من وجود الاتصال من ملك المنفعة واللفظ التملك بواسطة
ملك العين قام هذا الاتصال مقام الاتصال المبرري من المحسوسين فان قبل لو صح استعمال البيع في
النكاح للاتصال السببي بينهما لعم استعانة النكاح في البيع ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم فان الا
لا بد من طر من يقوم بها ولا تنصل الشئ بغيره الا وان يتصل بغيره ايضا لان الاتصال اضافي يثبت من
الجانبين كالاخوة والادام باطل عندكم فانكم لا تجوزون انعقاد البيع بلفظ النكاح والتزويج ما جيب
بان الاتصال السببي على نوعين كامل ونافض فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين ان يكون كل واحد من
الطرفين مفتقرا الى الآخر كاتصال كل واحد من العلة والحكم بالآخر فان الحكم لا يشمل العلة فيكون الحكم من
حيث الوجود مفتقرا الى العلة وكذا العلم بشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت الحكم حتى لا يكون العلم
مشروعة في محل التصور شرعية الحكم فيه نحو سح الحرد نكاح الحرام فكانت العلة مشتقة الى الحكم حيث
الغرض فتوقف كل واحد من الحكم والعلة على الآخر لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين
صح اتصال كل واحد من الحكم والعلة بالآخر مع الاستقراء من الطرفين لتوقف الاتصال من الجانبين وذكر
كالشرا للملك فان الملك مفتقر الى الشرا من حيث الوجود فان الملك لا يثبت بدون الشرا او الشرا ايضا
مفتقر الى الملك من حيث العرض فان الشرا لا يشرع في محل لا يتصور للملك فيه فاذا قال اشترت عبد افق
حرفا شتر نصف عبدا وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف واذا قال ان ملكت عبدا
فهو حر فله نصف عبدا وباعه ثم ملك النصف الباقي لا يعتق الجمع فان الملك المطلق يقع على حاله وذلك
لصفه الاجتماع يكون فاختص به الاتري ان الرجل يقول والله ما ملكت ما تبي درهم نظره ولعله قد
ملكها متفرقة لكن لما لم يجمع في ملكه بعد صاذا والمطلق قد تنقيد بدلالة العادة ايضا
لمطلق اسم الدرهم متقد مقد البلد وطلق الملك هنا تنقيدا لاجتماع بدلالة العادة ايضا
لا اجتماع في الملك بصعد العبد به بعد الزوال لا يمتنع واما الاجتماع في كونه مشتركا في محل الزوال
فمحقق لان كونه مشتركا لا يتوقف على ملكه الا تروا انه اذا قال ان اسدرت عبدا فاسرته طالق
فاشتره لغين يقع الطلاق فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في
عقد فوجب الحنف فان عني بالشرا للملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف

قوله ان الملك لا يثبت بدون الشرا او الشرا ايضا
مفتقر الى الملك من حيث العرض فان الشرا لا يشرع في محل لا يتصور للملك فيه فاذا قال اشترت عبد افق
حرفا شتر نصف عبدا وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف واذا قال ان ملكت عبدا
فهو حر فله نصف عبدا وباعه ثم ملك النصف الباقي لا يعتق الجمع فان الملك المطلق يقع على حاله وذلك
لصفه الاجتماع يكون فاختص به الاتري ان الرجل يقول والله ما ملكت ما تبي درهم نظره ولعله قد
ملكها متفرقة لكن لما لم يجمع في ملكه بعد صاذا والمطلق قد تنقيد بدلالة العادة ايضا
لمطلق اسم الدرهم متقد مقد البلد وطلق الملك هنا تنقيدا لاجتماع بدلالة العادة ايضا
لا اجتماع في الملك بصعد العبد به بعد الزوال لا يمتنع واما الاجتماع في كونه مشتركا في محل الزوال
فمحقق لان كونه مشتركا لا يتوقف على ملكه الا تروا انه اذا قال ان اسدرت عبدا فاسرته طالق
فاشتره لغين يقع الطلاق فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في
عقد فوجب الحنف فان عني بالشرا للملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف

الباقي صدق ديانة لانه استعار العلة التي هي الشرأ للحكم الذي هو الملك فيجوز ولكن لا يصدق
 الثاني لانه نوي ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتعهد لانه لا يصدق معه الاستعارة وان عكس
 عنى بالملك الشرأ حتى لا يشترط فيه فيعتق النصف صدق ديانة وقضاة لانه استعار الحكم
 لعلته وفيه تغليظ عليه فيصدق القاضى ايضا والمراد من قوله في امثال هذه الصور يصدق ديانة
 لا قضاة انه اذا استفتى فتمها بتجيبه على وفق ما نوي ولكن القاضى حكم عليه بموجب كلامه
 ولا يلتفت الى نيته اذا كان تخفيفا عليه كما لو استفتى احد عن فقيه ان يفلان على الف درهم هل
 وقد قصيته هل يربى من دينه يفتيه بالبراة واذا سمع القاضى ذلك منه يقضى عليه بالبراة لان يقيم
 بينة على الاربعة والثاني بالنوع الثاني من الاتصال سببا اتصال حكم سبب محض ليس بعلة وضعت
 له لنظ السبب بطلان على العلة كما يطلع على غيرها لان معنى الاضمار في العلة اكثر منه في غيرها لكونها
 موجهة للحكم فقيده محض احتراز عن العلة فان السبب لا يكون موجبا للسبب بل انه محال ومن
 شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت عنه ومن الحكم والمراد ههنا
 انقضاء ايضا فالحكم اليه دون علة وذلك كاتصال زوال ملك المتعة بلفظ العتق يتصل زوال ملك
 العين فانه اذا قالت لامة انت حر او حررتك واعتقتك بزوال ملك العين وسبب زوال
 ملك المتعة حتى لا يحل الاستمتاع بها بعد الابتناء فكذلك قولك انت حرة ونحوه سبب زوال ملك
 المتعة لكونه مفضيا اليه لعله لئلا لو اسقطه وهو زوال ملك العرس وهذا النوع من الاتصال
 يسوغ استعارة السبب للحكم لا فنقار الحكم الى السبب فنقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصير اطلاق
 السبب في ارادة الحكم الذي هو من لوازمه ولا عكس اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب لان السبب
 مستغن في انه عن السبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصل الذي وضع له وثبوت السبب
 اتفاقي فان شرأ الامة الجوسية والاخت من الرضاع والعبد والبيهة جازين لحصول موجب الاصل
 وهو الملك وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب ولا زوا
 له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان المسبب محصلا بالسبب
 بحيث يجوز استعارة المسبب له كقولك على اخبار ابي رايان مصر خراي غيبلا استعير
 اسم المسبب للسبب لا اختصاص الخبر بالعيب وذلك لان المسبب اذا كان محتصلا للسبب صار
 السبب في معنى العلة فيصير صمد السبب متصلا بالسبب ايضا من حيث انه المسبب
 لما لم يحصل الا به كونه مطلوبا صار كالتسبب موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض

الاعتناء

ظ

ما هو

ق

كانت

كانت العلة الى المعلول يحصل الاتصال من الطرفين لا ترى ان الخبر لما اختصت العنب
 صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخبر ما العنب ولا قيام للعنب بدون
 ما به فيجوز الاستعارة من الجانبين **قوله** فرع فلو استعار الاعتناء بالطلاق
 صحيح لانه لازالة ملك العين المستتبع لازالة ملك المتعة والشا في العكس ايضا على الاتصال
 المعنوي وهو شمول معنى اسقاط الاطلاق الوصف الظاهر والطلاق بغير رفع القيد
 والنكاح غير موجب لملك العين والمالكية فقيمة لكنه اوجب قيد رفعه الطلاق والعنان
 اثبات قوه علق الطير اذا بقى قوي وعناق الطير وكعناق بالغ والرق كامل والمالكية
 سلبية والاعتناء بقاء له ولا مناسبه من زواله قيد لمجمل الملك القائم علموه من اثبات
 الملك في محل لم يكن فيه **هـ** هذا فرع على ان استعارة السبب للسبب جازية فلو استعار
 الاعتناء بالطلاق بان قال لامرأته حررتك واعتقتك وانت حرة نأوى بالطلاق **قوله**
 صحيح ووقع الطلاق لان الاعتناء لازالة ملك العين المستتبع لازوال ملك المتعة تبعا
 قصدا على نحو ما ذكرناه احتاج الى التنبه لان محل المضاف اليه غير متعين لهذا الجواز بل هو
 محل الحقيقة الوصفية بالحرية محتاج الى التنبه ليتعين الجواز بخلاف استعارة العلق
 التمهليك للنكاح حيث يقع بدون التنبه لانضا فذا الناط التمهليك لا تدل على النكاح فان
 الاب اذا قال اخرعت ابنتي منك او وهبتها لك لا يمكن العمل بحقيقة البيع والهبة لعدم
 قبول المحل حكمها فتعينت هذه المجازفة لكونها محتاجا الى التنبه ولا يصح استعارة الطلاق
 للعتاق عند الحنفية فلهذا القول لامة انت طالق او طلقك وانت طالق او انت طالق
 ونوى المجزئة لا يعتق عندهم والشا في العكس ايضا لو استعار الطلاق للعتاق
 صحيح هذه الاستعارة وحصل به العلق بقاء على الاتصال المعنوي فان من الطلاق
 والاعتناء قشاهما في المعنى لغة وشرعا اما لغة فلا لان الطلاق معناه التحلية والارسال
 مثا الطلقت العبري فليته وارسلته وكذا الاعتناء موضوع لهذا فانه يقال اعتقت
 العصفور وحررته اي رسلته واما شرعا فلا لان كل واحد منهما اسقاط بمعنى على السبب
 فانه اذا قال طلقت نصفها يسرى الكل وكذا الواعتق نصفه يسرى الكل اذا كان ذكرا
 وكذا كل منهما لا يرد بالرد ولا يخلل الفسخ ويختل التعليق بالشرط والاجاب
 في الجهر لو اذ اثبت الاتصال المعنوي معها جاز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز

الاعتناء

ظ

ما هو

ق

عكسه والخفيه منهوا العكس اي استعارة الطلاق للعناق لان طريق جهة الاستعارة
محصور على الاتصال بصورة ومعنى وقد عدم الاتصال صورة لانه في التشريعات من حيث السببية
وانقطاع ملك النكاح قط لا يكون سببا لانقطاع ملك العين ملكا المتحد لا يكون سببا لملك
المنفعة وقد بينا ان اتصال السبب بالسد لا يصلح طريقا للاستعارة لاستغناء الاتصال اي
السبب عن الفرع اي السبب وكذا عدم الاتصال بينهما لان معنى الطلاق رفع القيد لغة
وشرعا ومعنى الاعتناق اثبات التقى لغة وشرعا وليس من اداله القيد لتقبل القوة الثابتة
عليها ومن اثبات القوة بعد ما علمت مشاهة كما انه ليس بل طلاق بل هو احياء الميت
مشاهة واذا عدم الاتصال بصورة ومعنى لا تصح الاستعارة قول المصنف فان المسوغ
للاطلاق الموصف الطاهر اي المسوغ لا طلاق للفظ بطريق الاستعارة الوصف المحصور
الظاهر لا مناسبة من الطلاق والاعتناق من جهة المشاهة وفي المعنى المحصور الخاق
المشهور الذي وضع كل منهما له فان معنى الطلاق يرفع عن رفع قيد اثبات النكاح والنكاح
غير موجب لملك العين فان لا يوجب الرق ولا سلب الكيفية فانها قائمة بعد النكاح كما
كانت قبله لكن النكاح اوجب قبدا وهو ان صار محبوسا لمحق الزوج لمحلها الخرج
بدون اذن الزوج ولا تزوج نفسها من احوال الطلاق رفع عنها القيد الذي اثبت النكاح
والعتناق اثبات قوة لغة وشرعا اما لغة فلانه يقال عتق الطير اذا جرى ومنه عتاق
الطير لكون سببها كالصقر والباري لزيادة قوة وغلبه فيها وهو جع عتيق وقال لغنت
البكر اذا دركت وقويت وكمر عتق اي بالغ واما شرعا فلان الرق الذي هو حكم الموت
كامل والملك الكيه اي ما للبيه الرقيق مسلوبه حتى الرقيق بالبهائم ولم يبق له شهادة
ولا ولا يمو الاعتناق اثبات للملكية والفقو الشرعية وكأنه احياءه ولا مناسبة بين
ازالة قيد لملك القائم عليه ومن اثبات الملك في محل لم يكن الملك فيه فلا مناسبة بين
الذي هو ازاله قيد اثبات النكاح لملك القائم بعد النكاح وقيل له ومن الاعتناق الذي
هو اثبات الملك في الرقيق الذي لم يكن الملك فيه **قوله** قاعده ايمتنا ان
المجاز خلف لكن هو صنفه في الكلام وفي الحكم وقايد الخلاف فالتايني لمن هو اكبر
منه قال لا يعيق لانه لم يدرك وهو امكان السبب للقب مجاز وهو العتق
وشرط الخلفية تصور حكم الاصل وتغذره كالمس على من السبا سعتقد في حق الكفاة

لعله
العين

للامكان

للامكان الذاتي والتغذرا الحالي هو معمول عارضان للفظ ولا يجوز في قامة لفظ كمال اخر
والمسوغ صحة العبارة لا تصور حكم الحقيقة فاذا تغذرت وللکلام مجاز متعين بغيره كالنكاح
بلفظ الهبة قال لا انعقد الحكم في الحرمة لتصوره وتغذره فاحتمال الهبة الحرمة كسلبها اجاب
بالمسوغ فان مستند الاحتمال الشرع **قوله** لا خلاف من امة الخفية ان المجاز زلت عن الحقيقة
فانه ثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتغذرا العلة ولهذا المحتاج المجاز الى القرينة فلا والحقيقة
وانه لا بد لتثبت الحلف من تصور الاصل لان الحلف من الاضافات فلا يتصور بدون الاصل
كالابن مع الاب وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تغذره الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا
يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وان الحقيقة والمجاز
اوصاف للفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا لا كوا الحقيقة لفظ استعمال في كذا والمجاز لفظ
استعمل في كذا انما الخلاف في ان الحلف في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن
التكلم بلفظ الحقيقة ثم سلك الحكم بناء على صحة بطريق الاستبعاد لا خلافا عن حكم الحقيقة
او الخلفه في الحكم بان تغذره حكم الحقيقة بعارض من مفسر الى المجاز لا يثبت لازم الحقيقة
خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احتراز عن لغاء الكلام فقال ابو حنيفة المجاز خلف
عن الحقيقة في التكلم وقالاه هو خلف عنها في الحكم ومسوغ لذلك في قوله للشيخ في هذا
فعندهما هو خلف في اثبات الشجاعة التي هو حكم الحقيقة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة
لا يثبت الهيكل المخصوص من هذا هو المراد من قولها ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة لان
الحلف من الحقيقة والمجاز الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا يمين بجماعه الشجاع
والهيكل المخصوص وعند ابر حنيفة التكلم بقوله هذا اسد وللشجاع حلف عن التكلم بقوله
هذا اسد للهيكل المخصوص من غير نظير في ثبوت الخليفة الى الحكم ثم سلك الحكم وهو
الشجاع بناء على صحة التكلم لاحقا عن شي كما سلك حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم
وقايد الخلاف فتبين ممن قال لعبد الله هو اكبر سنانه هذا البغي قال لا يعيق
لان هذا الكلام سعتقد لما وضع له اصلا فصار لغوا لم يبد حكمه وهو امكان البنية
فلا سبب لعل مجازة للسبب العتق لان المجاز خلف عن الحقيقة في اثبات الحكم ومن شرط الخلف
ان يتغذر السبب للاصل على الاحتمال اي الامكان الذاتي ومنه وجوده بعارض كالمس على من
السبا فانها سعتقد للبر لا احتمال وجوده باعتبار الامكان الذاتي سعتقد في حق الكفاة

خلفا عن البر الذي تحذر في الحال يعارض و ابو حنيفة يقول يعنى هذا العبد حقيقة فان
الحقيقة والمجاز عارضان للفظ لا مجريان في المعاني فان المجاز انتقال والانتقال لا يتصور
في المعاني لان المعنى الذي هو تمام ماهية ما وضع له اللفظ لا يتصور انتقاله الى مدلول المجاز بحيث
يصير هو عينه والمعنى الذي هو وصفه لما وضع اللفظ له قائمه به والقائم بالشئ لا يتقلد
الى غيره وانما يتصور الانتقال بطريق الاعتبار في اللفظ لا في الشئ علة التي في الاسد
لا تتقلد الى الانسان باستغارة لفظ الاسد ولكن اللفظ سهل اليه فيكون المجاز خلفا
عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم ولا حجر في قائمه لفظ مكان لفظ اخر بان يكون اللفظ الموضوع
لمعنى بطريق الحقيقة ثم يستعمل في غير ما وضع له فيتغير ذلك اللفظ ويصير مجازا والموضوع
للمجاز صحة العبارة بان يكون الكلام صالحا لاداء المعنى نفسه بكونه مبتدئا او خبرا
موضوعا لاثبات المعنى دون صحة حكم الحقيقة فكذلك انقذت الحقيقة والكلام مجازا من غير
تعيين غير نية كالتكاح بلفظ الصبي فانه اذا قال وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي
على وجه التكاح يصير هذا اللفظ مجازا في التكاح وان لم يتعد لاثبات حكم الحقيقة به
ملك العين في هذا المحل لا لحرمة لا سهل ذلك الا صلا فكذا ما نحن فيه وقالوا انقذ لفظ
الصبي لحكم الاصل في الحرمة لان احتمال مع الحرمة وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا
لحكم الاصل بتصوره وتعدر يعارض فاحتمال هذه الحرمة كسلبها الا ترى ان ملك الحر كان
مشروعا في شريعة يعقوب حتى قال نوه جزاؤه من وجه في رطل فهو جزاؤه يعرف انه ليس
مستحيل ولكنه امتنع بعارض وهو عدم جواز النسخ فاما الشبهة في الاكبر سببا
فمستحيل عقلا وشرعا اجيب بالمتنع فانه بعد ما تحققت الاستحالة في شريعتنا فلا
تصور لانقاده سببا للحكم الاصيل كما لو ثبت عقلا الا ترى ان تكاح المجاز لما مضى ولم
يبق مشروعا لم يعتقد سببا للحل اصلا حتى لم يصير شبهة في سقوط الحد عند قيام
بقاء المحلية في حق الاجنبى فهذه اولى لارتفاع المحلية بالكلية وهذا خلاف الملتزم
مسر السكاة لان احتمال سبه بطريق الكرامة ثابت في الحال **قول** سله
اذا امكن العمل بالحقيقة تعينت لا المستغارة لا يزاج الاصل في العقد فيما يتعد وفي
العزم مجازا وكالتكاح للجمع وهو في الوطى حقيقة وفي العقد مجازا لانه سببه وكذلك اذا
امكن العمل بالمجاز الذي يستفاد حكمه بغير واسطة سقط اعتبار الواسطة لشبه الاول

الحقيقة

بالحقيقة لا استغارة بها عنها كقول الحنيفة في امة ولدت ثلثة في بطون فقال المولى احمد ولدي
ومات مجهولا يعنى من كل ثلثة ولم يعبر ما نصه من امة بالعتق كل ثلثة ونصف الثلث وثلث
الاول كقولها لان ما نصه من امة بالنسبة الى ما نصه من قبل نفسه كالمجاز من الحقيقة **هـ** اذا امكن
العمل بالحقيقة تعينت عن اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ الجمعه الى ان يدل الدليل على
كونه مجازا كقول القائل وايت حمارا في الطريق لا يحمل على البليد لا بقرينه زائدة فان لم يظهر فاللفظ
للبيهة وذلك لان المستغارة في المجاز خلف والحقيقة اصل والحلف لا يزاج الاصل فلا يعتبر به
بل سقط ونظير هذا الاصل قولهم في العقد انه حقيقة فيما سعتد وهو ربط اللفظ باللفظ لا بات
حكم بخور ربط لفظا من الخبر المضاد اليه لا بحال اصدق وحقيقة في عن القلب مجازا وذلك لان
امله عند الحمل وهو شرعه بغير لا بحال حكمه ثم استعير سببا لهذا الربط وهو عزيمته التناقص
عند اللفظ اقرب الى الحقيقة للغوية بدرجة فجعله حقيقة شرعية فيه اولى من جعله حقيقة شرعية
في العزم وكالتكاح فانه للجمع في اللغة ومعنى الجمع انما يتحقق حصة في الوطى بها يحصل الاجماع بين
الذاتين فهو في الوطى حقيقة وفي العقد مجازا لانه سبب يتوصل الى الوطى وكذلك اذا امكن العمل بالمجاز
الذي يستفاد حكمه بغير واسطة سقط اعتبار الواسطة اي المجاز الذي يستفاد حكمه بواسطه لان المجاز
الذي يستفاد حكمه بغير واسطه شبيه بالحقيقة لا استغارة عن الواسطة كاستغارة الحقيقة
كما قال ابو حنيفة في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون بحلفه بان كان من كل ولد من ستة اشهر فصاعدا وليس
لهم نسب معروف فقال المولى في صحته اعدم ولدي ثم مات قبل البيان يعنى من كل واحد ثلثة ولم
يعبر ما يصيب كل واحد من قبل امة حتى يعنى يعقوب الثلث كله ونصف الثاني وثلث الاول كقولها
لان صابة العتق اياه من قبل امة بالنسبة الى صابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة
اعلم انه في الصورة المذكورة لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول لا يمكن اثباته
من احد ويعتق الجارية لانه اقر لها باسومه المولى ويعتق من كل واحد ثلثة في قول الحنيفة
لان دعوى النسب اذا لم يعمل في اثبات النسب كان قرارا بالحريم على صله كما في سله الاكبر
سما منه فصار كانه قال اعدم مرسوق ثلثة كل واحد منهم وقال احمد يعنى من الاكبر ثلثة
ومن الاوسط نصفه والاصغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يكن اعتبارها
على حكم الولاد يلغوا صلا ومتى امكن من وجد نزل العتق على حكم الولاد وهما الولاد امكن
فينزل العتق على اعتبارها واذا نزل على اعتبارها وعقوب من الاكبر ثلثة لانه ان عني الاكبر عتق

لما يكون

وان عني غيره لم يعتق واعتق نصفه لادسب لانه ان عناه يعتق وكذا ان عني لا كبر لانه جنيته
ولدام الولد معتق بعت المولى كما يعتق لانه ولا يعتق ان عني الاصغر واحوال الاصا به حالة
واحد في الروايات الطامنة بخلاف احوال الحران فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو حق مع
الاصوال وابو حنيفة لم يعتبر من الاحوال لانها مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب لان
جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف وانه اذا كان مقصودا بالدعوى كان حر الاصل واذا كان
للمقصود غيره كانت حرته بطريق التبعية فلا م بعد موت المولى ومن كونه مقصودا وتبعائه
وكذا كونه حره الاصل وحرته المعتق من افة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا اكل يعتق من
كل واحد ثلثه وورثه عن المولى وسنفي هذه المسئلة مثل قول عبد الاخر في واحد وهو انه قال يعتق من
الاكبر نصفه لان جهته لا تزد من المسئلة فقط اما ان يكون ثابتا بالنسب من المولى يكون حر كله
اولا يكون ثابتا بالنسب منه فلا يعتق شئ منه فلهذا اعتق نصفه **قوله** تقسيم
واذا اعتذرت له هجرت بعين الجواز لعدم المزاحمة اما التعذر فكما لا ياكل من هذه الخلقة
او الدقيق ولا يشترط من هذه البيوت ولو تكلف ساول عسما الكلد كرام بحشوها لا شبه لانه
لما تعذر لم يرد واما الهجر عاده فكما لا يرضع قدمه في ارضه هجرت الى معنى الدخول
ايضا وكما صرفنا التوكيل بالخصوص الى مطلق الجواب لهجرتها شرعا فكانت كالمهجورة عان
لا مكان الحقيقة في انتابن لكن معروف الجواز الثبوت منه مع الاشتغال من غير اعتق وصارت
امداد ولد له ومسئلة الجاهع لمعبد ولعبد ابن ولابنه ابان فقال في صحته اعدم ولدى
وكل ممكن ومات محملا قال محمد عتيق ربع الاول ثلث الثاني وثلثه الاربع من كل من الاخرين
لانا الواحد مطلقا والاخر حرق ثلثه احوال دور في حال وكان عمو وصيه بها ولى
هذا لو كان لثاني ابن عتيق كله ونصف الثاني وثلث الاول لاحتمال النسب ولو كان اعتقا فالعتق
من كل ثلثه وفي الاول ربعه بخلاف عسر المالك عند ابن حنيفة حيث جعل اقراره يعتق
او ابتدا ايقاع فيقتصر **قوله** اذا اعتذرت الحقيقة بان لا تنزل الى معناه الامشقة
كاكل الخلقة او هجرت باف بسر الوصل الى معناه ولكن الناس تركوا موضع القدم فبين
الجواز بالانتفاء لعدم المزاحمة المانعة والاحتراز عن الالفاظ اما التعذر فكما لا ياكل
ياكل من هذه الدقيق مع ميمنه على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكما لا يشرب
من هذه البيوت لم يقع على الكرخ وهو حقيقة لانها متعذرة واختلفوا فيما لو اكل غير الوثيق

او تكلف

او تكلف فكرخ من البيوت قيل لما كان متعذرا لم يكن مرادا فلا حث وهو الاشبه وقيل بل
الحقيقة لا يسقط بحال بحيث اذا حلف لا ياكل من هذه الشجيرة فميمنه على عينها ان كانت
مما يوكل كالرياس وقصب السكر وان كانت مما لا يوكل فميمنه على شترها ان كانت لها شجرة
كالحملة والكرم وان لم يكن لها شجرة فميمنه على ثمنها كالحلأف ولحق هذا اذا لم يزر
شجيرة ما اذا توى شجيرة ميمنه على ما توى وان كان اللفظ محتملا لذكر انتقال من شجرة الى شجرة
وان حلف لا يشرب من هذه البيوت على الكرخ فميمنه على الكرخ عند ابن حنيفة لا على الاعتراف
وعندهما مع الاعتراف وان لم يكن ميمنه على الاعتراف لا على الكرخ بالانتفاء تعذر
الحقيقة فان تكلف فكرخ منها قيل بحيث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم يبق متعذرة وكان
اعتبارها اولى باعتبار الجواز ولا يها اذا صارت موجودة وان بقي التعذر كانت داخل في عموم الجواز
وهو شرب مجاور للبيوت وقيل لا حث ولا الجواز لما صار مرادا التعذر الحقيقة سقطا اعتبارها بالانتفاء
الجمع بين الحقيقة والجواز واما الهجر فكما لا يرضع قدمه في ارضه هجرت الى الجواز المتعارف
وهو الدخول فحيث كلف دخل وكما صرفنا التوكيل بالخصوص الى اخره واذا اكل جلا بالخصوصية
مطلقا فاقرا المولى على موكلة في القياس لا يجوز وهو قول ابو يوسف لا اول وزفر لانه وكلة بالخصوصية
وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة وكان ضدها امر به والتوكيل بالشئ لا يتعين
ضده وفيه لا استحسان بجواز اقراره وهو قول العلماء الثلاثة لا تتركنا هذه الحسد وجعلنا كلامه
توكيلا بالجواب بجواز الاطلاق لاسم السيد على السيد لان الخصوصية سبب الجواب والاطلاق لاسم
المجرب على الكل لان الانكار الذي تنشأ منه الخصوصية بعض الجواب فيدخل في عموم الانكار والقرار
وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بالملك الموكل بنفسه والذي يتيقن انه مملوك
للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المولى عن محتمل الانكار شرعا ومملكه لاسم الملك
لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ان كان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عاده
فلهذا حمل على هذا النوع من الجواز قوله لا مكان الحقيقة اي اذا قال رجل لعبد ومثله قوله
لمثله والعبد معروف بالنسب من عمره انتابن عتيق لانها الحقيقة لانه يجوز ثبوت النسب
من زيد بان كان الفرائش له في الباطن بان كانت منكوحته وامته ولا ملكه الاشياء لعرض
مع الاشتغال من غير لوجود ظاهر الدليل واذا امكن الحقيقة بعمل بها لا بالجواز فلا
يصدق المقر في بطلان حق الغير ويصدق في حق غيره ولحقه كان النسب ثبت منه

مثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز فتصير ام العبد ام ولد
 للفرق ولو صار مجازا لما صار تام ولعله كما قال له انت صرحت اننا نعني لاحتمال انه مخلوق من مائه
 قوله وكسده الجامع قال عمد في الجامع رجل لمعبد ولعبد ابنه والابن بنان في مطنين مختلفين
 فقال الرجل المولى في صحته احد هولا ولدي وكل واحد من الاربع يصح ان يكون ابنا له ثم مات
 قبل البيان انه يعتق ربع الاول وثلاث الثاني وثلاثة الاربع من كل واحد من الاخيرين لان الاول
 يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة احوال معتق ربعه والثاني يعتق في حالين بان يراد نفسه
 او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنه الاكبر والاصغر واحوال الاصابة بحالة واحدة
 لان ازدهام الاسباب في الاصابة لا يحقق لان الشئ اذا اصاب سببا سببا محصيا لسبب
 اخر والحريان قبل ازدهام فيكون العتق في حال واحدة وعلمه في حالين واحد الاخر في
 حر مطلقا بان يراد نفسه او ابوه او جده والاخر في ثلثة احوال وهي ما اذا اراد نفسه او ابوه
 او جده والاصغر في ثلثة احوال وهي ما اذا اراد نفسه او ورثه في حاله واحدة وهي ما اذا اراد به
 اخوه واحوال الاصابة بحالة واحدة فيعتق في حاله ولا يعتق في حاله فيعتق نصفه فصار لهما عتق
 ونصف فيوزع عليها وعلى قياس ذلك لو كان الثاني اي ابن العبدان فقط عتق كله لانه حر مطلقا
 ولم يكن له اخ حق يوزع معها عتق ونصف وعنى بهذا الثاني لانه يعتق في حالين بان يراد
 نفسه وابنه ولا يعتق في حاله بان يراد ابنه واحوال الاصابة بواحدة فيكون العتق في حاله وعلمه
 في حاله فيعتق نصفه وعنى بذلك الاول لانه حسمد عتق في حاله واحدة وهي ما اذا اراد نفسه ولا
 يعتق في حاله وهو ما اذا اراد ابنه او ابن ابنه والعتق ههنا لاحتمال النسب لا غير ولو كان
 اعتقا العتق في الثانيه من كل واحد من ثلثة وفي الاول من كل واحد من ثلثة الاربعه ربعه
 قوله بخلاف غير الممكن اي بها امكن العمل بحقيقة النسب بعمل بها في قوله هذا ابني ويجعل
 العتق ثابتا بالنسب لان جعل مجازا في الحرية فثبت امومية الولد به واما اذا لم يمكن العمل
 بحقيقة النسب كما في الاكبر سنا منه فابو حنيفة يجعله مجازا في الحرية وذلك بطريقين
 احدهما انه اقرارا بالحرية مع عدم الاقرار بالانحلال لان الغلام ام ولد له لان حق الحرية للام حكم
 النسب كما ان حقيقة الحرية للولد حكمه وكما جعل قوله هذا ابني مجازا للاقرار بحقيقة
 الحرية لجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كانه قال عتق هذا علي من غير ملكته وامه
 ام ولدي والثاني ان قوله هذا ابني بمنزلة تحرير مبتدأ كانه قال هو حر لانه ذكر كلاما هو

سبب

سبب الحرية في ملكه فيصير مدعنا ابتداء وعلى هذا الطريق لا نصير ام الغلام ام ولد له لانه
 ليس تحريرا للغلام ابتداء تأثير في الجواب امومية الولد ولا يمكن ان يجعل مجازا في امومية
 الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الاثبات قولنا بان يقول جعلت ام ولد وانثا في امومية
 الولد وانما هي من حكم الفعل الذي هو الاستنبيلاد **قوله** وقد تغذر ان اذا
 امتنع حكمها لانه استعمال لللفظ لمعناه فاذا بطل بطل كقوله لامرأته هذه ابنتي وهي كبريه
 او اصغر منسوبة لم يحرم عندنا تغذر الحسمه في الكس حسمه في الصغير شرعا والمجاز
 عن الطلاق المحرم لانه لو ثبتنا في الملك وتقدمه شرط في اثباته نفيه وتغذر ايضا بالنسب
 لا قدره لبطالانه بالرجوع وقد قام التكرير شرعا مقامه **اي** قد منع العمل بالحقيقة المجاز
 في بعض الالفاظ فيبطل ضرورة وذلك اذا امتنع حكم الحقيقة والمجاز اي اذا تعارضت اثبات
 اللفظ في الحال الذي يستعمل فيه اللفظ لان الكلام وضع لمعناه فاذا امتنع اثبات معناه المنزوع
 له لجعل مجازا وكناية عن حكمه اعني لازم معناه الثابت به نضمي له فاذا تغذر اثبات ذلك
 ايضا يبطل ضرورة مثاله ان يقول الرجل لامرأته هذه ابنتي وهي كبريه سنا منه او اصغر سنا منه
 لكنها معروفة بالنسب لم تحرم المرأة اصلا عند الحنفية سواء صر على هذا القول وكذب نفسه
 بان قال غلطت له وهما الا انه اذا صر على كبريه في القاض بينهما لان الحرمة ثابتة فلا
 اللفظ بل لانه اذا صر عليه صار ظاهرا لما يمنع حقه في الجماع والدليل على عدم الحرمة تغذر
 الحقيقة والمجاز ففي الكيس حسمه وفي الصغير شرعا لان استعمال الحقيقة على الاملايين
 بان يثبت النسب له بالنسب الى جميع الناس فلا يولد له لان النسب مستحق من جانبين اشهر
 نسبها منه فلا يورث منه فلا يورث اقراره في ابطال الحق الغير وان ثبت في حق المقر لا غير لظهور
 اثره في التحريم فلا وجه لما ايضا لان هذا الكلام لو صح معناه اي لو ثبتت وجوبه وهو البتة
 كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد ذلك لانه انما اليه اثبات حرمة في
 من موجب النكاح دون تبديل حال الحمل واما تغذر المجاز بان جعل كناية عن التحريم في
 الاكبر سنا منه على اصل اي حنيفه وفي الاصغر سنا منه في قول الكل بل هذا القدر الذي
 ذكروه هو ان التحريم الذي لو لم يثبت في ملك النكاح وتقدم ملك النكاح بشرط
 في اثبات التحريم بهذا الكلام مستلزم لملك النكاح المنافي له فان ثبتا تهينا في نفسه
 لان اثبات من في الم لازم مناف للمزور فان ثبتا ته نفيه فلا يصلح ان يكون حقا من

حقوق النكاح فلا يجوز ان يستعار هذا الكلام بهذا القوم لان الزوج لا ملكا اثباته والقوم
الذين ملك الزوج اثباته وهو النقص الفاضل للملك الثابت بالنكاح ليس من وجبات هذا الكلام ولا يراه
فلا يجمع استعارته له ايضا وتعد ايضا ان جعل النسب ثابتا في حق المفزعة على اقراره لبطالان الاقرار
نسب الرجوع عنه فان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما هو الرجوع عن
الاحباب في العتق قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال
بطلانه بالرجوع او بالرد وقد قام التكذيب شرعا مقام الرجوع فان الشرع قد كذب عنه كانت
معروفة النسب من غير **قول** الحقيقة المستعمل اول من الجاز المتعارفين
ابن حنيفة خلافا لما ذهب عليه من جهة الخلفيه مخرج النكاح بان الحقيقة الاصل ورجح الحكم بانها اعم
ويظهر الاثر من كل لا يلائم من هذه الخطة فالحديث عندها بكل بعضها وعندها بما وما يتخذ منها
اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا
في الاستعمال على السواء فالعبارة بالحقيقة بالاتفاق لانه الاصل في الكلام الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه
فوجب العمل به وان كانا مستعملين والمجاز هو المتعارف اي اكثر استعمالا فوجب العمل به في العبارة
للحقيقة وعندها العبارة للمجاز وهذا الاختلاف فرع على اختلافهم في حلفية المجاز فعندها
لما كانت الحلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود ودون العبارة وكان العمل بالمجاز
اولا لان العبارة حكمه راجع على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومها وعندها ابن حنيفة
لما كانت الحلفية في النكاح لان الحكم لانه يصرف عن المنكاح في عبارته من حيث انه محل عبارة فاجابه
مقام عبارة ثم ثبت الحكم بالمجاز مقصودا لانه خلف عن الحكم لا ثبت المزاج من الاصل والخلف
محل اللفظ عاملا في حقيقة عند الامكان وانما يصار الى العمل بطريق المجاز فيما تعدل العمل
في حقيقة وسياق كلام المصنف يدل على ان عندها انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان عمومه
متساويا للحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متساويا للحقيقة قال صاحب الكشف وذكر في
شرح الجامع البرهاني ما يدل على مرجحه بكل حال فعلم ان كان المجاز غلب استعمالا فعندها
العبارة للمجاز لان الرجوع بمقابلة الراجح ساطف فكانت هذه الحقيقة كالمجهور وعنده
العبارة بالحقيقة لان العمل الاصل ممكن فلا يصار الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال
لا تصلح مرجحه لان العلة لا تترجح بالزيادة من نفسها وكان الاستعمال في غير المتعارفين
ثبتت العبارة للحقيقة بخلاف المجهور لانه لا تغاض هنا في الاستعمال فثبتت العبارة

المجاز

وقد اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعارف والتعامل وقال مشايخ العراق
المراد به التعارف بالتفاهم وقال مشايخ ما وراء النهر ما قاله مشايخ العراق قول ابن حنيفة وما قاله
مشايخ بلخ قولها بدليل ما اذا حلف لا ياكل لحما فكل لحم ادمي وخنزير حنث عنده لانه التفاهم يقتضيه
فانه سمى لحما ولا حنث عندها لانه التعامل لا يقع عليه لان لحمها لا ياكل عادة ويظهر اثر الحلف
فيمن حلف لا ياكل من هذه الخطة فالحديث عندها بكل عينها ولا حنث باكل الخنزير فان الحقيقة
مستعملة فيها اذا حنثت عندها كونه عادة فانها تغلي وتغلي موكل ويحسد بها الكسكس والخرقة
وقد يوكل بها حبا حبا عند الضرورة وكذا من اشترى حنطة بمضغها كما هي بخبزها فخرقة
ام عليه واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندها الحنث باكلها
واكل ما يتخذ منها كالحب وغيره لان للتعارف في كل الخطة اكل ما في ضمنها اذ المفهوم من قولهم اكل
بلد كذا ايا كلون الخطة ان طعامهم من اجزاء الخطة لان اجزاء الشعر فوجب حمل الكلام على ما
هو المتعارف بحنث الامرين **قول** مسألة تترك الحقيقة للعادة العرفية والشرعية
كما مر وبدلالة اللفظ كل مملوك في امره حر وطالب يخرج المكاتب والميترون المحتل لقصورها
عن تناول عند الاطلاق لكامل وقصور الزوجية والمالك وبالسباق ومن شأنه كذا في
التهديد بقوله انا اعتونا ولكن استامن مسلما فاجابه انت من ستعلم ما تلقى او كذا في قوله
ابعد كما وطلق ان قدرت وبدلالة من المتكلم كمنه من الموروث من محل الكلام وما استوى الاعشى البصر
في البصر لا شتر كما في موردها والعام في محل قابل له المعنى الجمل حكمه التوقف حتى يعلم المراد
منه وكالتشبيه لا يعم الا عند قبول المحل كقوله انا بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدماينا والربيع
كما هو لنا **قول** لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان لقراين التي تترك بها الحقيقة
وهي خمسة بالاستقراء الاول العادة بترك الحقيقة بدلالة العادة العرفية والشرعية
لان الكلام موضوع للافعال والمطلوب منه ما يسوق الى الافهام فاذا تعارف الناس استعماله
لشيء ونقلوه عن موضوعه اللغوي كان يحل استعمال الحقيقة فيه وما سواه كالمجاز
لعدم العرف لا يثبت الالف منه وذلك كوضع القدم تركزت حقيقة في قوله لا اخضع
قدمي في دار فلان حتى لم يثبت بها لاستفاضة من الناس في معنى المجازي وهو الدخول
كما بينا وكالصلاة والزكاة والجمعة عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والقصد
اي معاسها الشرعية من الاركان المعهودة والمجرى من المال الخبز المستحق وزايت

في قوله قدس بغير حجة بطلان
محلل ما من اختلاف في
ما في المتن وشبهه ما في الشرح
كأنها معنونة بلسانها

الله حتى صارت حقائقه محسوسة لمحتسبة لو حلت على الصلوة او الزكاة او الحج تقع حسنة
على العبادات في نفسه وهو ان يكون اللفظ مسما ولا يعوم لافراد على سبيل الوضع لكنه
يكون معنويا متخصما بالعض النطري باخذ اشتقاقه كما اذا قال الرجل كل مهلوك كذا فقال
كل امرأة طالق يخرج من الاول المكاتب ومن الثاني المبتوتة المعتلة اما الاول فلا ينفك
اعدا المحرية لكل مهلوك مضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لي وهذا غير متحقق في المكاتب
لانه ملكه رقبته لا يبدل المكاتب كل امرء احق بملك الاول يستكت به ولا وطن المكاتب والثابت
من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا وكذا يخرج بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف
اليه من وجه دون وجه فاطلاق الملك والاضافة لا يتناول له بدون التيهو لكن بما له مطلق
اسم الرقبته المذكورة في قوله تعالى او تحرر رقبته لانه يتناول المراتل الطر فوق والرق لا ينقص
بالكتابة لقوله عليه السلام المكاتب عبد ما يقع عليه درهم واما الثاني فلا يثبت الطلاق
ولكل امرأة مضافه اليه على الاطلاق والمبتوتة امرأة له من وجه ليقا ملكا اليه ولو طلقها
هو الطلاق دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى هرم الطلي فلا بد من تحت مطلق الام
من غير نية وقايله القيد ين اي كونها مبتوتة معتلة انها لو كانت مطلق رجعية تدخل
من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا بد من ان تولد بطلان النكاح
بالكلية فالحصنة تركت في المكاتب والمبتوتة المعتلة باعتبار التصور والتقصان فان
اصل الاشتقاق يدل على الكمال الثالث سياق النظم سر كل حصنة بدلالة سياق النظم
اي سر كل مقرنه لفطية التخييل به سابقه عليه او متاخرة عنه كما في قوله تعالى فربما
فليومن من ثنائك فليكن من انا اعتدنا للظالمين نار او حمل الامر في قوله فليكن على التوجيه والوحيد
وهذا مجازا وهذا من قبيل ذكر الضد وارادة الضد لمعاقبة منه فان المراد من مثل
هذا الامر النهي ولكن استعان مسلا فقال له المسلم انت آمن وافتصر عليه يكون آمنا
ولو قال انت من ستعلم ما تلقى لا يكون امانا وكما اذا قال الرجل لي عليك الف درهم فقال
الرجل لك عندك الف درهم ما بعدك لا يكون اقرارا وكما اذا قال الرجل اخبر طلي انا
اذا قدرت لم يكن فوكيلا الرابع سر الحقيقة بدلالة من قبيل المتكلم كما في معنى
الفور وهو اذا قال والله لا يغدر جوا بل من دعاه الى غدا فان حسمه هذا الكلام
للعوم بدلالة لغة على مصدر متكررا وقع في سياق النفي واذ لا تغدر لا تغدر تعذبا

هذا اسم بالرد هو
دلالة اللفظ والعجب
والشارح كيف لم يعتني
بجعل ما بارأه

فيقتضي

فيقتضي ان بحث كل بعد يوجد بعد كذا لولا البند او قد تركت الحقيقة بدلالة الحال المتكلم
اذ من المعلوم انه عن وجه اخرج الكلام يخرج الجواب لكلام الداعي وانه دعاه الى تعدي الغدا
الذي من بده لا يغدر فيقتضيه واذا بعد كلام الداعي فيقتضيه الجواب ايضا لانه يتك
عليه وصار كانه قال والله لا تغدر الغدا الذي دعوتني اليه الخامس سر كل حصنة بدلالة من محل
الكلام فان المحل لما قبل حكم الحقيقة تعين الجواز مراد التتعدرك كما في قوله وما يستوي
الاعمى والبصير فان محل الكلام لما قبل حقيقة وهو نفي المساواة على العوم لوجود المساواة
في كثير من الصفات تركت الحقيقة وصرف الى الجواز وهو نفي المساواة في بعض الوصف وهو
ما دل عليه مجرى الكلام من نفي المساواة في البصر والعام اذا كان في محل غير قابل للعوم
لم ينعقد للعوم اصلا فيه لان الشيء يسوي شيئا محله وصار كانه فعل انما لا يستويان في
بعض الصفات فكان في معنى الجمل حكمه الوقف حتى علم المراد منه قوله فكل لنفسه يعني
كما ان نفي المساواة لا يقع في محل غير قابل للعوم كذا اثبات التشبيه بذكر حرف التشبيه او
لفظ المثل او غيرهما لا يقع اذ لم يكن في محل قابل للعوم فمحله على ما هو المتيقن مثله ما روي
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا سارق احيا بنا لا يمكن القول فيه بالعوم لا تتأخر
المماثلة عنها من وجه كثره محله على ما هو المتيقن وهو لا يتم في الاخر دون حكم الدنيا وهو
القطع اللهم اذا قبل المحل العوم فيجب القول العوم حينئذ لا تتأخر المماثلة لان المحل قبل اذ
المماثلة ثابتة من كل وجه حسا وطبعا وكذا يستعمل لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة
في الحكم فيكون عاما مسل قول على في اهل الذمة لم يكون دما وهم كرامينا واموالهم كاثوانا فان هذا
عام عند الخنفية لان المحل محله لانه فيه حقن الدم ولم يعمل في حديث عائشة للعوم لان فيه
اثبات الحد والحد مختلف الدرع فيه لا اثباته **قوله** تشبيهه ومنه انا الاعمال اثبات
ورفع الخطا والسيان سقطت بعدم قبول المحل لوجودها فتعين الجواز وهو اما التوازي والجزاء
واما الفساد او الالتم وهو مختلفان والبعض بدل المحل الخصة الخارج فلا يستدل بالطلاقة على
اصدها كالمشترق قبل التاويل **وهو** مما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام
انا الاعمال النيات وقوله عليه السلام رفع من امن الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه
فان ظاهر هذا الكلام ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الى كمال الحصر والايوجد الخطا
والنسيان والاكراه اصلا نظرا الى استناد الارتقاء الى ما هو محلي بالام المسفرق وقد ترك

وهذا قسم تاييد لم يعرض
فما برأه من كذا
انه الترمي ابتداء التفسير
للمعنى لا رجوع الى المحل
وبعض اصحابا جعله تابعا
حيثما تشبهه في هذا

ان العمل يوجد بلائيه وكذا يوجد الخطا والسيان والاكره فعرفنا بامتناع محل الكلام
وهو العمل والخطا والسيان والاكره عن قبول الحسمه ان الحسمه ماقطه ولست نراة
وان العمل في حديث النبي والخطا والسيان والاكره في حديث الرفع مجاز وكنايه عن الحكم
بطريق اطلاق اسم الشيء على موصيه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما
في قوله تعالى واسأل القرية فصار كأنه حكم الاعمال والنيات ورفع حكم الخطا ثم ما صار هذا
الكلام عبارة عنه وهو الحكم له مضافان احدهما ما يتعلق بالافرة وهو الثواب في الاعمال
التي يحتاج الي النبي على انقبض الحديث الاول في الامور والاثم في الافعال المحرمة على ما دل عليه
الحديث الثاني فانه وارد في المحرمات والثاني ما يتعلق بالدين وهو الحكم المشهور في
ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المنوية والفساد في الافعال المحرمة وغير ذلك من الترتيب
والكرامة والاساءة والادليل على اختلاف المعنى ان الثواب على العمل الذي هو المحرم
والاثم في العمل الذي هو محرم معنى على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم
مبنى على الاداء بالاركان والشرائط واذا استعمل المصنف ما صار هذا اللفظ منزلة
المشترك والتفصيل يدل على خارجي فلا يستدل باطلاقة على احد المعنيين كالمشترك قل
التاويل **قوله** تقسيم وهو اما ظاهر المراد كبعث واشتريت وطلعت وكلمة
واعتقت وهو الصريح فيعلق الحكم باللفظ من غير توقف على نيته او مستتر وهو
الكنايه كباين وحرام وهذا من جهة الوضع صريح في معناه وهو كناية من حيث اشتباه
المراد به فتوقف حكمه على نيته فاذا تعين المراد حمل حقيقة اللفظ فجمعت بوايالا
في اعتدك بالنص قال صلى الله عليه وسلم اعتدك ثم راحوها ولان حقيقة الامر بالعد فاذا
اورد عد الاقرا وجب الطلاق بعد الدخول افتضاء وحمل على مجاز اعز الطلاق من
حيث السببية ونزوح الامر وكذا استمرى رحك وانت واحدة فانها عند الطلقة
اذا ارادت ولما كان الاصل الصريح اشترط مما يدور بالشبهة حتى لا تحم مصدق
القاذف ولا المعروض كاستن نزان **هـ** هذا تقسيم اللفظ باعتبار الظهور
وعدمه والصريح ما ظهر المراد منه ظهورا تاما اي انكشافا تاما وهو احتراز
عن الظاهر فان الظهور فيه ليس تمام لبقا الاحتمال وقد اعتبر فيه قيد الاستعمال
او بالعرف ونحوها المعنى عن النص والمفسر اذا الفرق بين الصريح وبينها كقوله

قل هو

الاستعمال

الاستعمال وفي الصريح وعدمه في النص والمفسر الا ان المصنف لم يذكر له لعله مورد
التقسيم عليه اذ هذا التقسيم في بيان وجوه الاستعمال فعلى هذا لا يدخل فيه الا الاحتياط
العرفي ومن لا حاجة الى هذا القيد لان الظهور التام قد حصل بالتفصيل في كل محل
يلتزم الاستعمال فلما يدخل فيه الاحتياط العرفي يدخل فيه النص والمفسر ولو كان
واحد من اقسام التجزئ ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشوط فيه كونه الظاهر تاما
وليس هو في الظاهر كذا بل فيه مجرد الظهور ولهذا يوصف الاشارة بالظهور فيقال
هذه اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا توصف بالصراحة اصلا لعدم تمام الانكشاف
فيها ولا استبعاد في تسميته النص والمفسر صريحا الا ان مورد التقسيم ههنا هو حيث شرط
الاستعمال فيه ولا يحقق ذلك في النص اذ ظهورها باللفظ لا بالاستعمال الصريح فما ذكره الا في
قوله كبعث واشتريت وطلعت واعتقت امثلة الصريح وحكم الصريح ان يتعلق الحكم به
بنفس اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا من غير ان شرط ان المنكح اراد ذلك المعنى او
لم يرد حتى استغنى الصريح في اثبات حكمه عن نيته ولم يتوقف على ما لان الاحتياط على النبي
لتمييز بعض احتمالات اللفظ عن البعض فاذا تعين الواحد من المحتمل ان يكون مرادا بالاستعمال
لم ينسق لها حاجة فاذا قال كبعث واشتريت وطلعت واعتقت لم يحصل له المقصود فوي
او لم ينسق لان نفس اللفظ اصحت مقام مضافا في الجواب الحكم لكونها صريحا فيه والكنايه
ما استنتر المراد به بالاستعمال التام في حصول الاستتار به بان استعماله فاصدا الاستتار فانه
مقصود عنه لا غرض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللفظ كما ان الانكشاف حصل في
الصريح باستعماله وان كان خفيا في اللفظ ومن يقل باشتراط الاستعمال في الصريح لا يشترط
فيدخل فيه المشترك والمشكك وامثاله قبل تعريف الكناهم غير منعكس ضرورة ان الفاعل
الضاهير كبايات بالوضع لا بالاستعمال فتكون خارجة عن التعريف اجيب بانها انما وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكنايه فان المتكلم اذا اراد ان لا يصريح باسم زيد مثلا فكيف عنه
بغير كناية فكيف عنه بغير كناية لانها كبايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن التعريف ومن
الكنايه ترك الصريح بذكر الشيء في ذكر ما يلزمه لمعنى من المذكور اي المتشرك كما سئل فلان
طوبى النجاد لمعنى منه اي ملزومه الذي هو طول القامة والفرق بين القامة والفرق بين الجواز
والكنايه من وجهين احدهما ان الكنايه لا تفي ارادة الحقيقة بل فقطها فلا تمتنع في قولك

فلان طول النجاد ان تزيد طول نجاده من غير ارتكاب تا ول مع ارادة طول قامته ينافي ذلك فلا يصح في محو فكر في الحرام اسد ان تزيد معني لا سدا من غير تاويل واما ان مبنى الكناية على الالتماس اللازم الى الملزوم عكس المجاز فان مبنى على الاستقلال الملزوم الى اللازم ثم حكم الكناية ان لا يجب العمل بها الا بالنية او ما يقوم مقامها من قرأه الحال فان الكناية مستمرة المراد فكان في ثبوت المراد تردد ولا يوجب الحكم ما يزيل ذلك الاشتباه والتردد قوله كباين وحرام مثال الكناية وكل واحد من هذين اللفظين معلوم المعنى غير مستقر على السامع فان كل واحد من هذين اللسان يعلم معنى الحرام والباين من حيث الوضع فيكون محققا في حقه وهو كناية من حيث شبهه المراد به فتوقف حكمه على النية وذلك لانه وان كان معلوم المعنى فالابهام واقع في الحال الذي يتصل اللفظ به ويعمل فيه فانه الباين مثلا يدل على البينونة ولا بد للبينونة من محل لعله ويظهر اثرها فيه ومحلها الالتماس وهي مختلفة متنوعة قد يكون بالنكاح وقد يكون بغيره فاشتبه المراد بالنسبة الى الذي يظهر اثرها فيه لانه لم يعلم اية محل ارادة الذي هو مراد معلوما في نفسه فلهذا احتج فيها الى التصريح النية لسعين البينونة عن صلة النكاح عن غيرها فان النية لتمييز بعض المحتملات عن البعض فلا اتعين المراد وزال الابهام بالنية بان نوي للمصونة عن صلة النكاح يظهر اثر البينونة فيها عمل حقيقة اللفظ ابي جعل مقتضى اللفظ نفسه من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه فلهذا كانت هذه الالفاظ عامة بنفسها من غير ان تجعل كناية عن صريح الطلاق جعلت بوان كما دل عليه معانيها قوله الا في اعتدك مستقنا من قوله جعلت بوان معني الواقع بلفظ اعتدك عند النية طلق وصبر رجعه لا بانية بالنص فان النبي صلى الله عليه وسلم قال السودة بنت زمعة اعتدك ثم راجعها وذكر حين دخل النبي صلى الله عليه وسلم وها هي تبكي على من قتل من قاربها يوم بدر وترثهم باشعار اهل مكة فذكره النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكر منها فقال لها اعتدك فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة وقالت لاني كنتي ان ابعت من ازواجكم يوم القيامة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم ولم يزل حقيقته اعتدك الامر بالعدد فقال اعتدك ما لك اري احسب عدد ما لك ولا اثر للحساب في قطع النكاح فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه لكن محتمل في نفسه ان يكون المراد منه اعتدك نعم الله عليك ونعمي عليك واعتدك لدرهم او اعتدك من النكاح ابي حسي الاقربا لثبته فاذا اراد عدد الاقربا لثبته وزال الابهام وجب به الطلاق بعد الدخول بطريق لاقتضا لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن واجبا عليها قيل

لا بد

لا بد من تقديم ما يوجب ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة تندفع بانك تاصل الطلاق فاستغنى عن ثبات وصف زائد وهو البينونة فلا بد لك ان تكون البينونة به دعيا ولا يقع اكثر من واحد وان نوي وجعل هذا اللفظ قبل الدخول مجازا عن الطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد بجازان مستعرا الحكم من حيث السببية وجازا استعارة للسبب للسبب لان المسبب ههنا مختص بالسبب فان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا سدا لعله عنه ولان الطلاق عنها على ما هو الاصل في النكاح والنكاح في الدخول لا عدم الدخول كما ان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالسبب كافتصال السبب للسبب حوزا ان يكون احدها كناية عن الاخر لا يقال لعله لا يختص بالطلاق ضرور وجوبه على ابي الولد من غير طلاق ومحل الوفاة وليس بطلاق ولا نافي لما صار من المستولاة فترشا اخذت من حكم المنكوحه واخذت ازال هذا الفراش شبهها بالطلاق فاوجب العدة لانها ليست بالسببية والواجب بالوفاة ترشع زمان مقدار الاعتداد الا قرأه الثابت بقوله اعتدك وكلا منافيه كرا قيل او نقول المراد من السبب العلة كما يقال للنكاح سبب للحل والبيع سبب للملك وراى العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع النسخ فتوجد الامور العدة ولا كذا قوله استبرأ من حكمه حكم المترك لانه منزلة التفسير له وهو نصريح بما هو المقصود من العدة وهو استبرأ الرحم لان طلب الاستبراء محتمل ان يكون للوطي وطلب الولد محتمل ان يكون للزوج ورجع اخرنا محتاج الى البينة فاذا نوي الطلاق ثبتت بعد الدخول اقتضا وقيل مجازا وكذا انثى واحده اي قوله انت واحده مثل قوله اعتدك في انه يقع به طلاق رجعي عند النية ولا يقع به اكثر من واحد وان نوي فانه يجوز ان يكون قوله واحده صفة للزوجة اي است واحده عند فوكا ومنفردة عندك ليس في معك غيرك او واحده نسأنا البهلاء في الحسن والجمال ومحتمل ان يكون صفة للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه كقولك اعطينته جزيل او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامها اي انت ذات طلقة واحده فلا يقع الطلاق بدون البينة فاذا نوي صار كانه قال انت تطلقة واحده او ذات تطلقة واحده ولو قال هكذا ونوي طلاقا صح فانها بنفسها لا يكون تطلقة ولكن يكون طالقا تطلقة واحده مصير تطلقة قائم مقام طالق فصحت بعته ولما كان الاصل هو الصريح لان الكلام وضع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاص في هذا المعنى فتوقف حصر المقصود

منها على النية بشرط الصريح مما يدور بالشبهات كالحمد وحتى لا يحد صدق التنازع والمقرر
 على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال لها معتقلا تة او وانفعا
 او وطينتها لا تحدم لم يقل نكتها او زينت بها واذا قال لامرأة جاعلا لها او
 قال لرجل فحرت بفلانة او جاعلا معها لا يحب عليه حد القذف لانها يصح بالقذف في كل
 لا يحد المعروض بالزنا كما اذا قال اما انا فلست بمنزلة اي زنت **قوله**
 تقسيمات وما استفيد معناه من صيغة كما بينهم الاطلاق من قوله ما طاب لكم فهو الظاهر
 وما لا يستغنى بعارض فهو الخفي وتوقف على الطلب وهو ما من زيادة كما في الطرار الحد
 في صناعته او نقصان كالباش لتصوره فيها وتعدى في الحدود بالاول والثاني وما ارداد
 وضوحا بسبب قصد المتكلم نص كشي وثلاث وربع وحرم الزنا استيفاء لبيان
 العدد والتفرقة بين الواو والياء وهو ارجح من الظاهر عند التعارض في بقاء المشكل
 وهو ما ازداد خفاء لغرض معناه او الاستعارة بديعه يحتاج الى التامل بعد الطلب وما
 ازداد وضوحا على النص بان كان مجازيا في او عاما انفسد باب تخصيصه مفسر ويقابله
 الجمل وساق وما امتنع ذلك نسخا محكم كقوله والد بكل شئ عليم ويقابله المشتبه كايات
 الصفات والحروف المقطعة وهذا لا سبيل لوركه عندنا وحجنا حقيقه المراد
 منه والمجمل رديا نه قوله وفعلانا ذكر تقسيمات لبيان الظاهر والخفي والنص والمشكل
 والمفسر والمجل والحكم والمشتبه ثم الظاهر ما استفيد معناه من صيغة اى باظهر
 المراد للسمع بنفس الصيغة اى سماع نفس الصيغة من غير توقف على اخر اذا كان السامع
 من أهل اللسان واحترز به عن الخفي والمشكل وامثالهما فان ظهور المراد فيها توقف
 على امر اخر بعد السماع وذكر كما يفهم اطلاق المتكلم اى لما حتمه من قوله تعالى فانكروا
 لما طاب لكم من النساء فانها ظاهري في مجوز النكاح ما طاب من النساء وقوله ما طاب لكم اى
 ما حل لكم من النساء وانما قيل ما ذهابا الى الصفة ولان الاناث من العقلاء بحري بحري
 غير العقلاء وقيل الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصل او العرفي والمحتمل من احتمالا
 مرجوحا وصلى هو ما لا ينتقري افاده معناه اى عيبه والخفي ما لا يستغنى والمراد
 منه سبب عارض غير صيغة الكلام بمعنى صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر الى
 موضوعها اللغوي ولكن الكلام خفي بالنسبة الى محل سبب عارض فيه وتوقف

فانكحوا

فهم

فهم المراد على الطلب وتامل كما به السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
 ايديهما فانها وان كانت طاهرة في الجواب القطع على كل سارق لم يحسن اسم اخر فهو خفيه
 في حق الطرار والنباش سبب عارض وهو اختصاص كل منهما باسم اخر يعرف بان فعل
 كل منهما يشبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى فيبعد كل منهما
 بهذه السبب عن اسم السارق فعرض الحفا في حقها واشتبهت كل اختصاص كل منهما باسم
 اما الزيادة في فعل السرقة او لنقصان فيه فان كان الاول املا لحاقه بالسارق في الجمل القطع
 بطريق الدلالة وان كان لنقصانه لم يكن فتاملا في اية السرقة فوجدنا ما عيان من اخذ
 ما لا خفي خفيه من حرز لا يشبه فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة الحذف في صناعته
 فان السارق يسارق عن الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه لعارض من نوع
 او غيبة والطارر يسارق الاعيان التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة
 فكان فعله اتم سرقة واكمل جيلة فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة هذا في صناعته
 وفصل في جنائنه فتعدى وجوب القطع في حقه بالطريق الاول فاما النباش شارح غير من
 عسى به علم من ليس يحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة ليليل بطلوا على
 جنائنه كالزاني وشارب الخمر تحتفي من الناس لئلا يطلعوا على فعله القبيح والنش فعل في غاية
 الجفارة فان نشئ التراب واخذ الكفن من الميت من اقبح الافعال وازد الحاصل شديد
 على ذلك العرف والطبع السليم فعرفنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في عمله فلا يلحق
 بالسارق لان تعديه الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دون ما في الاصل باطلا لاسيما في الحدود
 فانها تدور بالشبهات وما ارداد وضوحا على الظاهر بسبب قصد المتكلم لاني نفس الصيغة
 فهو النص وازداد وضوح النص على الظاهر بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر اذ ليس
 صيغة في الكلام بدلالة وضوحا بل يفهم بقدره نطقه سطم اليه يدل على ان قصد المتكلم
 ذلك المعنى بالسوق لقوله تعالى وثلاث وربع وقوله تعالى وحرم الزنا فان الاولين لبيان
 العدد الذي عازداد الكلام وضوحا بقرينة حقوق العدد به حيث فهم منه الاطلاق
 والعدد على اذ ما لم يذكر العدد فيه فصارت نصا والثاني وهو قوله تعالى وحرم الزنا سبب
 بالتفرقة بين الواو والياء فانه لم يفهم من ظاهر الكلام وهو قوله تعالى ذلك ما هم قالوا انما البيع
 مثل الربا بل عرف بسباق الكلام ان الغرض ثبات التفرقة بينهما وان تعدى الكلام واجل

العمل به

126.

مقامات

معنى من جهة ان يكون خيرا من الف شهر على الولاة والثاني ان يكون خيرا من الف شهر لا على الولاة ولا ثالث لها ثم تأمل منهما فوجد بالمعنى الثاني فسادا في المعنى الاول فظهر المراد والمفسر ما ارداد وضوحا على وضوح النص بان كان بجلا من على وجه لا يفي في لفظه احتمال لا قريب ولا بعيد او بان كان عاما انسداد باب تخصيصه على معنى لا يفي فيه احتمال التخصيص فانه مشتق من المفسر الذي هو انكشاف بلا شبهة بخوفه تعالى فيجد الملايكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في جمود جميع الملايكة لكنه يحتمل التخصيص واراها البعض كما في قوله تعالى وادقالت الملايكة يا سرى جبريل معوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال او مفسرا بانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلي والمفسر يتأمله الجمل وسباني ذكر الجمل وحكم المفسر الاثبات وطعنا من غير اختلاف فيه لاحد لكنه مع ذلك لم يمنع نسخه بل يحتمل النسخ في نفس الامر واذا ارداد المفسر قوة وامتنع عن النسخ يسمى حكما لقوله تعالى والله بكل شئ عليم والحكمه يقابله المنشأ به لان الحكمه لما كان في غاية الظهور بحث من عن النسخ كان المنشأ به الذي في غاية الخفاء نهائته بحثه بقطع رجا البيان عنه في مقابله وهو ما لا طريق له كما صلا لان موجب العقل فيه خالف موجب السمع ولا يمكن الا واحد منها فاشبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا حتى سقط طلب ما يدل على المراد منه بخلاف المشكل الجمل لان طلب ما توقف على المراد فيها لازم وذلك كحروف المقطعه والابيات الداله على الصفات مثل اليد والوجه والعين واللاتيان والحي والاستواء على العرش ووضع القدم في النار وامثاله او بحسب اعتقاد حقيقه المراد منه وهذا مذهب علماء الصحابه والتابعين وعامة مقدري هل السنة من اصحابي خفيفه واصحاب الشافعي وهو بحثار القاضي ابي زيد ونحو الاسلام وسهل الامه وجماعه من المتأخرين فلهذا اوجب الوقوف على قوله تعالى وما علمنا واوله الا الله اذ لو وصل بهم منه ان الراشدين يعلمون تاويله معصر المعنى وذهب اكثر المتأخرين الى ان الراشدين يعلمون تاويل المقتضاه وان الوقوف على قوله تعالى الراشدين في العلم لا على ما قبله وهو مذهب المعتزله قالوا لو لم يكن للراشدين حظ في العلم بالمشأ به سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ولم ينزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل يدولهم وفقوا عن شئ من القرآن لكونه متشابه بل فسر والكل وقال الفيني لم ينزل الله شيئا من القرآن الا لتسفع به عباده ويدل بمعنى معنى اراده فلو كان المنشأ به لا يعلمه غير للزم اللطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب

بَلَّغْ

ولزم منه الخطاب بما لا سبغ ولم يبق حسم منه فأيده بما العامة فقالوا الوقت على قول
الائمة وان قوله والراسخون في العلم شئتوا من الله تعالى عليهم بالامانة والتسليم بان
الكل من عند بدليل قراءة عبد الله بن مسعود ان ماويله الا عند الله وقراءه اي واس عبا من حب
روايه طاروس عنه ونقول الراسخون في العلم آمنة ولا تعلق في من يتبع المشايخ في الشاغل
كاذم من اتبعه انما الفتنة بان هجره على الظاهر من غير تاويل ومخرج الراسخين بقولهم
كل من عند ربنا ويقولهم رشا لا ترغ فلو شئتوا بعد هذا شئتوا اي لا محطه كالمس في قوله ثم فاشعوا
المشايخ ما ومن وغير ما ولين فدل على ان الوقت على قوله الا الله لازم وردي عن عائشة
انها قالت لا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية وقال اذا رايت الذين يعنون ما تشاء به منه فاولئك
الذين هم ما هم الله تعالى وقال فاحذروهم امر بالخذ من غير فصل بين من اتبع الفتنة وبين
من اتبع ابتغاء ماويله فيقتناول الجميع وعنها انها قالت من رجع عنهم في العلم ان آمنوا بالمشايخ
ولم يطلوا ثابله وقال عمر بن عبد العزيز اسهم علم الراسخين في العلم بماويل القرآن الى ان قالوا
آمنة به كل من عند ربنا والجميع يرد بانه بالتقول والفعل كما سيأتي في مباحث الجمل والتبيين
قوله مسلم المشتق ما وافق اصلا بخروفا فالاصول ومعناه واشترط
بعضهم التغيير بزيادة او نقصان او بهما في حرف او حركة او ميمها او ورد مثل طلب طلبا
فان قيل بناء واعراب فاختلنا بالزوم وعدمه قلنا مطلق الحركة لازم وهو انه في نظر فيه
الاشتقاق وقدر بطرد كاسم الفعل والمفعول وقد خصص كالقارورة والبركان من الاستقرار
والبرور **هـ** المشتق ما وافق اي كنه وافقت اصلا اي كنه اخرى اعلم من ان يكون اسما او فعلا
بحروف في حرف ذلك الاصل الاصول ومعناه على معنى ان مثل الحروف الموصولة التي في الاجل
ومثل معناه موجود في المشتق وانما قال اصلا لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين في
كون المصدر مشتقا من الفعل وعكسه لانه لو قال اسما اختص مذهب البصريين ولو قال
فعلا اختص مذهب الكوفيين وقوله ما وافق اي كنه وافقت عينا به الجنس فتناول المشتق
وعين وقوله اصلا بخروفا فالاصول يخرج الكلمات التي توافق اصلا معناه لا بخروفا فالاصول
كل الجنس والمفعول ومعناه احتراز به عن مثل الزهبي فانه يوافق اصلا وهو الزهاب في
حروفه لا اصول ولكن عمر موافق في معناه مثل المسوق يقتض من النقصان فان نقصت شريك
النقصان في النون والفاء والصاد التي هي الحروف فالاصول من النقصان واشترط

بعضهم

بعضهم التغيير بزيادة او نقصان او بهما واذكر خمسة عشر من انواعه واذكر لان التغيير
اما بزيادة فقط او نقصان فقط او باجمعا والاول اما ان يكون بزيادة الحروف مثل كاذب
من الكذب زدت الالف او بزيادة الحروف مثل نصر من النضر زدت حركات الصاد او بزيادة الحروف
والحركة جميعا مثل خف من الخوف نقصت منه الواو او بنقصان الحركة كما في الضرب على ذهب
الكويس فانه مشتق من ضرب او بنقصانها جميعا مثل علام من العليان نقصت منه الالف والنون
وحركاتها والياء والثالث وهو ان يكون التغيير بالزيادة والنقصان جميعا اما ان يكون الزيادة والنقصان
في الحروف فقط مثل سمات زدت فيه الالف والياء ونقصت لثا التي في سلمه ولما ان يكونا
في الحركة فقط مثل خذر من الخذر زدت حركته الالف ونقصت فتحها واما ان تكون الزيادة في
الحروف والنقصان في الحركة مثل عاذا بالتشديد من عدد زدت الالف ونقصت حركتها والاول
الاول للادغام واما ان يكون الزيادة في الحركة والنقصان في الحروف مثل بنت من البنات زدت
فتحها الالف ونقصت الالف واما ان يكون الزيادة في الحروف والحركة كليهما والنقصان في الحروف فقط
بحروف من الخوف زدت الالف ونقصت الواو واما ان يكون الزيادة في الحروف
والحركة كليهما والنقصان في الحركة فقط مثل ضرب من الضرب زدت الهيرة للوصل وحركة الواو
ونقصت حركه الصاد واما ان يكون النقصان في الحروف والحركة والزيادة في الحروف فقط مثل
كال بالتشديد من الكلال نقصت حركه اللام الاولى للادغام ونقصت الالف من وزدت الالف
قبلها واما ان يكون ميمها والزيادة في الحركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وميمها وزدت
كس من العين واما ان يكون نونها ونقصانها مثل ارم من الرمي زدت همزة الوصل وحركة
الميم ونقصت وحركة الواو وورد على هذا التعريف اي الثاني نحو طلب طلبا فان طلب مشتق
من الطلب ولا يصرفه لا بالزيادة ولا بالنقصان فيلزم عدم الانعكاس فان قيل التغيير
متحقق فان صح طلب فتحه بناء لازمه لا سكونه وفتح الاعراب غير لازمه فانها تنافق
قلنا مطلق الحركة لازم لا سكونه والاشتقاق في سكونه مطلق الحركة لا في الحركة المقيدة بالبناء
وعين وفيه نظرفان طلب مشتق من الطلب الذي يقع في التركيب والطلب قبل وقوعه
في التركيب ليس بحركة اصلا صححوا المعبر من طلب التعريف واعلم انه اورد على
المعبر من نحو الجلب والجلب فان احدهما غير مشتق من الاخر مع صدق التعريفين
عليه فيلزم عدم الاطراد ولا يمكن دفعه الا باعتبار التغيير لفظا ومعنى وحينئذ يشك

ظ

كس

الالف بين م

فانه صرح بالاطلاق في المستقبل كما يقال صار زيد اغدا مع انه مجاز بالاتفاق فان من المجاز خلاف
الاصل احيى بانه وان كان على خلاف الاصل لكنه يصار اليه عند رعاها هو اشتد محذورا وهو الاشتراك فانه
اذا كان حقيقة في الحال وفي الماضي يلزم الاشتراك فان قيل انما يلزم الاشتراك اذا لم يكن موضوعا للقدر
المشترك وهو ممنوع احيى بانه اذا كان موضوعا للقدر المشترك لم يكن جمعه في الحال محصوره
وهو باطل بالاتفاق فانه حقيقة في الحال بخلاف الناقون ايضا قالوا لو اشترط ابقاء المشتق منه
في صفة المطلق المشتق حقيقة لما اطلق المتكلم والمخبر حقيقة اصلا لانه لا يصدق جمينه الابد
وجود الكلام والمخبر منه هو التمام انما يحقق مجموع حروفه واجزائه ولا وجود للحروف السابقة مع
الحروف الاخيرة اصلا ولا خفا بامتناع كونه متكلما ومخبر حقيقة قبل وجود الكلام فلو لم يكن صدقه
حقيقة عند اخر جز من الكلام مع عدم وجود الكلام والمخبر في تلك الحالة لما صدق حقيقة اصلا
واللازم باطل فانه اطلق المتكلم والمخبر حقيقة والا اي وان لم يطلق المتكلم والمخبر حقيقة لغيره
بان يقال انه ليس متكلم او ليس مخبر اذ هو لازم في الحقيقة ولما احتج من جمل ان فلا تملك حقيقة
او حلت ان لا الكلام فانه اذا كان قد نكلم او كلمه وهو باطل فانه لم يصح نفيه وبخلاف الجيب
الناقون للاشتراط بان يثبت المشتق منه شرط في صحة المطلق المشتق حقيقة عند مكان بناء
المشتق منه فان لم يكن يثبت المشتق منه فوجود اخر جز من المشتق منه كاف في صحة المطلق المشتق
حقيقة وذلك تحقيق في الكلام والمخبر ورجع الاول الى القول بشرط بناء المشتق منه في صحة المطلق
المشتق حقيقة بانه لو لا اشتراطه لا يطلق على ارجاء الصواب الكفر باعتبار الكفر السابق ولا يطلق
القام على التاعد باعتبار القيام السابق والقاعد على القام باعتبار القعود السابق وبخلاف
اجماع المسلمين والاهل الكلام واللفظ **قوله** مسئلة لا يشتق اسم فاعل لشيء والفعل قام
بغير خلافا للمعتزلة لينا الاستقراق لو اطلق فاعل وضارب وهما فان بالمفعول قلنا ان المفاعل
وهو التأثير والخالق باعتبار الخالق الذي هو المخلوق اذ لو كان مغايرا فاما قدام او حادث
ولست قد بدلا لانه نسبة وهي متاخ من المنسوبين ولو كان قدما لزم قدام العالم وليس حادثا والا
افترضنا الى نسبة اخرى فيسلسل قلنا هو ذات الغير لا فعل قام به اوله للتعاقب الذي هو الخلق
والقدرة حال الاحاد ولما نسب اليه على هذا الاشتقاق لقيامه بالقدرة القائمة به لا باعتبار الخلق
الملزوم له جمعا بل لادلة **لا** لا يشتق اسم فاعل لشيء اي لا يطلق اسم الفاعل على شيء والفعل
اي المعذر المشتق منه قام صغر بغير ذكر الشيء خلافا للمعتزلة فانهم قالوا يجوز اطلاق اسم فاعل

على شيء

على شيء والالكان قبله وفعلا وكان محلا للحوادث لان الكلام عند حدوثه محال لان
واعلم ان فساد هذين الاصليين مسبوق في اصول الدين بحججهما انما الاشتقاق تقريره انا
استقرت مواقع استعجال المشتقات فلم يعثر على موقع اشتق اسم لشيء والمشتق من مقام معين
قالت المعتزلة المطلق فاعل وضارب على ذات والقتل والضرب قائمان بغيره وهو المفعول
ضرورة كون القتل والضرب اثرين والاشتراف في المفعول قلنا لان اسم الضرب والقتل
اثر في القتل والتأثير وكذا الضرب والتأثير قائم بالفاعل لا بالمفعول والقام بالمفعول لا يشر
والفرق بين التأثير والتأثير واضح لا ينكره منصفه وقالوا ايضا اطلق الخالق على شيء
باعتبار الخلق فانه مشتق منه والخالق هو المخلوق لانه لو كان مغايرا لمخلوق لكان اما
قدما او حادثا اذ كل منهما موجودا او غيرهما لا محال ومن احدهما لانه ان مسبوقا بالعدم
سبقا زمانيا فهو الحادث والا فهو القديم واللازم باطل لانه ان كان قدما لزم قدام العالم
لانه نسبة من الخالق والمخلوق واذا كانت النسبة من الشبهين فلا بد لزم قدام المنفصلين
تأخر النسبة عنهما وان كان حادثا يقتضي وجوده في كل المراتب فيسلسل قلنا لو كان الخلق
هو المخلوق لم يلزم منه مطلوبكم لانه مطلوبكم هو ان اسم الفاعل يجوز اطلاقه على شيء والمشتق منه
اي الفعل قائم بغيره واذا كان الخلق هو من المخلوق لم يكن هو غلافا بالغير بل هو ذات
الغير ولم يلزم من جواز اشتقاق اسم الخالق للباري على اعتبار الخلق حوازا لطلاق اسم الخالق
على شيء قيام الفعل بغيره اولان الخلق موضوع للتعاقب الذي هو من المخلوق والقدرة حال
الاحاد فلم ينسب اليه على هذا اشتقاق الخالق منه لانه تعالى لا الخلق قائم بالقدرة القائمة
بانه تعالى لا باعتبار الخلق اي لا يصح اشتقاق الخالق منه لانه تعالى باعتبار ان الخلق هو المخلوق
الملزوم للخالق الذي هو التعاقب مما من لادلة فان المرسل الذي هو المخلوق الملزوم ذكرتم
مقتضى ان لا يكون الخلق قائما بذاته تعالى فاذا جعل للتعاقب من القدرة والمخلوق لم يكن قائما
بالحقيقة بذاته انه تعالى فقد جعل دليلكم من وجه لانه قد جعل من حيث انتم تعمل الخلق على
معنى قائم بذاته انه تعالى للجمعية وباعتبار ان يكون قائما بالقدرة القائمة به تعالى لم يكن سلبا
عن ذات انه تعالى الكلي بل يكون متعلقا به لان المتعلق بالصفة القا به متعلق به
بالضرورة معوز ان مسبوق منه الخالق لانه تعالى بهذا الاعتبار فلا يلزم افعالنا الكلي
ولا افعال دليلكم بالكلية بل كل منهما من وجه دون وجه مكرن جمعا من الاله ليس واما اذا جعل

الخالق على المخلوق كما ذكرتم بلزوم اهل الدليل بالكلمة ضرورة كون المخلوق امراميا عن ذاته تعالى
واذا احل على فعل قام به بالحقيقة بلزوم اهل الدليل بالكلية والجمع من الدليل من وجه اول من اهل
احد اهل اهل كل منها فان اهل الدليل على خلاف اصل لان الاصل في الدليل انما هو الاله **قوله**
مسلمه لا يدخل القياس في اللغة خلافا للقياس وان سرح ويعمل هل العرسه والافاق به ممنوع في
الاعلام لا في غير موضوعه لمعنى جامع والقياس مستلزما ومثل هذا سبويه مجاز من حافط كتابه وفي
الصنات لوجوب الاطراد لان العالم من قام به العلم وهو بطرد فاطلاقه على كل من قام به وضعي وموضع
الخلاف في الاسماء الموضوعه لمسيات مستلزما لمعان في محالها وجود او عدمها كالحزب يطلق على البشير
بواسطة تخيير العقل والمشارك على النباش للاخذ خفيه والزاني على الايط للايلاج المحرم لنا اما
ان وضع الحزب لكل مسكرا وخصيصا العنبر ولم ينقل فيه شيئا والتعدي في الاول لغوي وفي الثاني
ممنوعه وفي الثالث محتملة فاستغنت قالوا كونه دليلا اظهر للدوران ولا فهم وضعوا اسم الفرس للناس
للموجود في الموضوع وانما ثبت في غيره قياس وهذا الاحتمال في القياس المشرعي وهو صحيح فكذا
فهنا قلنا كاد اربع الوصف اربع الشخص وهو منقوض بتسمية الطويل بخلة والفرس اسود
ادهم والملون بالسواد والسواد ابيض ولم يطرد ذلك الاسماء الاجناس فهو لذلك وضع ولا اعتبار
بالقياس المشرعي لقياس اجماع السلف ولا اجلاء ههنا **هـ** اخذوا في ان اللغة هل تثبت بالقياس
ام لا فقال بعض اصحاب الشافعي والخفية وجماعه من الابد بالامدخل للقياس في اللغة وقالوا
ابو بكر وابن سريج من اصحاب الشافعي وجماعه من الفقهاء واهل العربية مستلقة بالقياس والافاق على
ان القياس ممنوع في الاعلام واسماء الصنات اما الاعلام فلا في غير موضوعه لمعان جامعه والقياس
يستلزم معنى جامع من المفاهيم والمفاهيم علمه واذا قيل في حق بعض الاشخاص هذا سبويه
وهذا جالينوس فلسف بطريق القياس في التسمية بل هو مجاز معناها فط كتاب سبويه وعلم
جالينوس كما يقال قرأت سبويه والمراد به واما اسماء الصنات الموضوعه للفرق بين
الصنات في العالم والقادر فلا فيهما واحده الاطراد فطرا الى تحقيق معانيها فان سمي العالم
من قام به العلم وهو بطرد في كل من اتصف بالعلم فاطلاق العالم على كل من قام به العلم بالوضع
لا بالقياس فانه ليس قياسا احد المسمين والمتماثلين في المسمى على الاخر او في من العكس وموضع التلا
الاسماء الموضوعه لمسيات مستلزما لمعان في محالها وجود او عدمها كالحزب يطلق على السبويه بواسطة
تخيير العقل المشترك منه ومن المختص من العنبر وكالمشارك يطلق على النباش بواسطة

معظم

مشاركه

هذا هو القياس
الذي هو القياس
الذي هو القياس

مشاركته للمشارك من الاحياء في افعالها الضمنية وكالزاني يطلق على الايط بواسطة مشاركته
للزاني في افعال الفرج في الفرج المحرم واجمع المصنف على انه لا قياس وذلك لانه اما ان ينقل عن العرب
انهم وضعوا اسم الحزب لكل مسكرا والمختص من العنبر خاصة او لم ينقل فيه شيئا فكذا كان
الاول معدوم اسم الحزب الى التبييد لغوي ثابت بالتوقيف لا بالقياس وان كان الثاني بالتعدي ممنوعه
لان على خلاف اصل ما نقل عنهم فلا يكون من لغتهم وان كان الثالث فليكون ممنوعه من المشرعي
التبييد محتملة فانه محتمل ان يكون الوصف الجامع الذي به التعدي دليلا للتعدي وسنتمل ان يكون
دليلا لان يجوز ان يصرح بذلك اذا احتل واحتمل ليس هذا الامر اولى من الاخر فممنوعه التعدي
قال المشبتهون في القياس للغة الوصف الجامع وان احتل ان لا يكون دليلا للتعدي كونه دليلا
اظهر للدوران فان الاسم داربع الوصف في الاصل وجود او عدمه والدوران اية كونه الوصف
امارة على الاسم فيلزم من وجود الوصف في الفرج وجود الاسم ولا للعرب وضعوا اسم الفرس للناس
الذي كان موجودا عند الوضع ومع ذلك فالام مطرد في زمانا باجماع اهل اللغة في كل فرس وانسان
ولا يثبت في غير الموجود عند الوصف الجامع القياس ثم ما ذكرتم من الاحتمال بعينه ثابت في القياس
المشرعي ومع ذلك فالقياس المشرعي صحيح متبع فكذا ههنا قلنا جوابا لاول دوران الاسم
مع الوصف في الاصل وجود او عدمه لا يدل على كون الوصف علمه للاسم معنى كونه باعتبار غايته
ان يكون امارة وكما دار الاسم مع الوصف الذي هو الشدة المطربة داربع منقوض شدة المنقوض
من العنبر في لا غير موجود في السبويه والقياس ثم ما ذكرتم منقوض بتسمية العنبر بالحزب
بخلة والفرس اسود ادهم والملون بالسواد والبياض ابيض والاسم فيه اربع الوصف في
الاصل وجود او عدمه ومع ذلك لم يطرد فافهم ما سوا الفرس والحزب بطرد بخلة ولا الانسان
الاسود ادهم ولا الملون من سائر الحيوانات بالبياض والسواد ابيض وكل ما هو جواب
في هذه الصور هو جوابا في موضع النزاع وجوابا لثاني ان ما وقع به الاستشهاد في الاسماء
ليس مستلزم التسمية به القياس بل وضع العرب تلك الاسماء الاجناس المذكوره بطريق
العموم لا اتفاقا وضيقها للعين ثم اطراد القياس في الباقي فهي له كالحزب الى وضع واما
المصر في القياس المشرعي فغير صحيح من جهة ان اجماع السلف وجب الاحتاق عند طول الاستعمال
في علم حكم الاصل حتى انه لو لم يكن اجماع لم يتحقق قياس ولا اجماع ههنا من الامة السابغة
على الاحتاق فلا قياس فصل العمل بادل على معنى في نفسه مقترنا

الازمنة الثلاثة منه ماض ومستقبل كقام وقم ويشترك في المضارع الحاضر والمستقبل وتخلص
بالسين وسوف للاستقبال وتقتضيان لانه غير مختص باحد الازمنة الثلاثة لا بشرائه ورد
باحتصاصه وضعا واللبس عند السامع للصحة الاطلاق عليها وتقتضيان اسم الفاعل العامل
ورد بان الزمان عارض مارق ولو كان وضعا للزم مطلقا كما ان قام في قوله ان قام ماض وان
عمر في معنى الاستقبال يقتضيه الشرط ولم يضرب على العكس وتقتضيان نفع وليس فعل
المعجزة وجد اورد بان تجردها عن الزمان عارض لا نشاء وكذا حكم النجاء بالنقل مما امكن
وسر في التزام في عسى الانشاء تجرد الفعل مفرد مطلقا وقيل الماضي لان حرف المضارعة دال
على موضوع ماض والماضي وان دلال على الفعل وموضوع لكن غير حرف والحق بعضهم المضارع
القائبة الماضي وليس بحق افتراقها في الدلالة بالحرف **هـ** الفعل يادلي كله دل على معنى حسن
يشكل الاسم والحرف قوله في نفسه فعل يمين عن الحرف فانه وان كان دال على معنى لكن لا في نفسه
وهو سئل الفعل والاسم قوله مقترون باحد الازمنة الثلاثة اي الماضي والحال والمستقبل يمين
عن الاسم فان الاسم وان دل على معنى في نفسه لغير مقترون باحد الازمنة الثلاثة يخرج عنده
الاشياء غير المشتقة غير مصدر كالجسم والزمان والاسم وهبهات واف وصه ونحوه ومصدر
كالعلم والضرب وسائر المصادر والاشياء المتصلة بالافعال ماضية من المصادر غير الزمانية
مثل الصبوح والغروب والمستقبل والماضي وماخوذ من المصادر غير الزمانية مثل ضارب ومضرب
وحسن وعلم ومضرب الشول ومقدم الحار فان جميع هذه الاسماء صدق عليها انها غير مختصة
باحد الازمنة الثلاثة والفعل منقسم بحسب انقسام الزمان منه ماض وكلام ومنه مستقبل
كقم ويشترك الحاضر والمستقبل في المضارع وهو ما في اوله احدى المزوايد الاربعة وهي المجرى نحو
اقوم واليون نحو تقوم والتأخو تقوم واليا نحو تقوم ومخلص المضارع بالسين وسوف
لاستقبال نحو ستقوم وسوف تقوم ومضج هذا الفعل بالمضارع فانه نحو مقوم ومقوم
فانه يدل على معنى في نفسه لكنه غير مقترون باحد الازمنة الثلاثة لكونه مشترك في الحال والاستقبال
فيلزم عدم الانعكاس ورد هذا بما لا نساه انه مشترك في جميعه في اعمامه في اعمامه
في الاخر فان اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك فالحال على المجاز اولى وليس علم انه مشترك فلا يكون
خارجا عن الحد لانه مقترون باحد الازمنة الثلاثة خصوصا باعتبار الوضع فان الواضح ما
وضع المضارع الاد اعلى احدى الازمنة الثلاثة خصوصا اما الحال او اما الاستقبال واللبس

الفعل وم

الفعل

انما حصل عند السامع لكون اللفظ يطلق على احدى اثاره وعلى الاخر احدى لانه غير موضوع
لا حدها فوجب دخول المضارع في الحد وتقتضيان ايضا هذا الفعل باسم الفاعل العامل نحو يضارب
عمر فانه يدل على احدى الازمنة الثلاثة وان كانت لا تلتزم على سبيل الاشتراك فكون داخل في
الحد فيلزم عدم الاطراد ورد هذا بان اسم الفاعل وضع لمعنى من غير زمان ودلالة على الزمان
عارضه متعارف فيلزم لانه يدل على قولك زيد يضارب ولا دلالة له المضارع على الزمان اصلا ولو كان
موضوعا لمعنى مقترون بزمان من الازمنة الثلاثة لم ينفك منه واذا ثبت ان وضعه في الاصل
لمعنى غير مقترون بزمان فقد خرج عن هذا الفعل فلا يلزم عدم الاطراد ولا اثر له عارضه في معنى
غير القياس الا ترى انك اذا قلت ان قام زيد فتمت حكم على قام بانه فعل ماض لما كان وضعا
في الاصل للماضي وان كان المعنى في هذا الحمل للاستقبال وذلك عارض فيه يقتضيه الشرط
وقولك لم يضرب بالعكس فثبت ان ضاربا خا وجب من الحد وان مقتضيه الدلالة على الزمان اعم
وتقتضيان هذا الفعل ايضا عسى ونفع وليس فعل والتعجب وجب انما ند على معنى في نفسها غير
مقترون باحد الازمنة الثلاثة ومع هذا هي افعال فيلزم عدم انعكاس الحد وورد بان مجردها
الافعال عن الزمان عارض لا نشاء فان اصل وضعها الدلالة على الاقتران باحد الازمنة الثلاثة
ولما اخرجت الي معنى الانشاء وجب تحريمه على الاقتران باحد الازمنة الثلاثة مثل صبيح العتود
نحو معتلة الاريد الانشاء فانه تجرد عن الاقتران باحد الازمنة الثلاثة لغرض الانشاء مع
ذلك لا يخرج عن كونه فعلا واذا دامت في كلامهم في عمر هذا الباب ثبتت ثلثة ما على الاستقرا
لا القياس التمثيلي وله حكم نحويون بالنقل مما امكن فيه النقل من هذه الافعال المحمودة
بان نفع مقول من تقويم وليس من عسى وجب ان عسى وجب اذا صار محمودة بالكل
ذلك لباكون تجرده عن الاقتران باحد الازمنة الثلاثة عارضا فيدخل تحت الفعل ولم يكن النقل
في عسى في حكمه بان اصل وضعها للاقتران باحد الازمنة الثلاثة ولكنهم التزموا فيها الانشاء
مجرد عن الاقتران باحد الازمنة الثلاثة لاجل انشاء تحصل من ذلك انها داخله في هذا الفعل
فيكون الحد منعكسا والفعل مفرد مطلقا سواء كان ماضيا او مضارعا وقيل الماضي هو المفرد
دون المضارع لان حرف المضارعة في المضارع هو الدال على موضوع ما معينا كان وغير
معين والمفرد هو الال الذي لا جز له يدل على شيء اصلا والماضي وان دل على الفعل اي
الحدث وموضوع لكن بغير حرف فانه ليس منه حرف يدل على الموضوع فكل مفرد والحق

بعضهم المضارع الغائب وهو الذي يكون في اوله الباء بالماضي في الافراد وبنوع الغائب لا يشترط
في الالف على الحد في موضوع له غير معين وليس بحق فان الماضي والمضارع الغائب وان اشتركا
في المعنى المذكور فاما منقران في دلالته الباء على الموضوع الذي هو غير معين بخلاف الماضي فانه لم
يوجد فيه حرف يدل على الموضوع والمقران الفعل مطلقا مفرود فان المجموع موضوع **قوله**
فصل الحرف بالاسم المفعول به معناه ان ذكر متعلقه شرط دلالته على معناه الافرادي كمن
والي فانه لا يفهم معنى الابتداء والانتها بدون ذكر المكان المحصور الذي هو متعلقها بخلاف الابتداء
والانتها وانتهى واستهى ومعنى الافرادى الاختصاص عن قسميه فان ذكر متعلقها كالفاعلية
والفعولية شرط التركيب اما مثل ذور فوق وان لم يند معناه الافرادى لا بد من متعلقه فليس لانه
شرط بل لان وضعها للتوصل الي وصف العلم بالجنس والى علو خاص فتنفى ذكر واصنافه مستقصاة
في الخور ومن مسايل يحتاج اليها المحصول **قوله** معنى قول الفاعل الحرف لا يستعمل بالمعصوميه ان
ذكر متعلقه شرط في دلالته على معناه الافرادى على معنى ان الواقع شرط في دلالته بحسب الالف على معناه
الافرادى ذكر متعلقها فاذا لم يذكر معها ما هو متعلقها لم يكن لها معنى ابتداء والانتها ولا غيرها
احسن زقوله الافرادى عن قسميه الاسم والفعل فان كل واحد منهما في دلالته على معنى التركيب المعنى
الذى له حال التركيب كالفاعل والمفعول وكونه مسند او مسند اليه مشروط بذكر متعلقه فان
كون الاسم فاعلا انما هو باعتبار الفعل وكون الفعل مسندا انما هو باعتبار الفاعل لكن لم يستطر
في دلالته على معانيها الافراديه ذكر متعلقها وذلك لان نحو الابتداء والانتها كونه ابتداء وانتهى
لم يشترط في دلالته على معانيها الافراديه ذكر متعلقها ولهذا ينبغي معنى الابتداء والانتها وكذا
معنى ابتداء وانتهى بدون ذكر متعلقها بخلاف من والى فان معناه لا ينهم من غير ان يذكر متعلقها
فان قيل من والى معهما الابتداء والانتها بدون ذكر متعلقها اجيب بان الابتداء والانتها
من حيثها على الوجه الذي هو مفهوم من والى معهما من والى حاله اعتبار متعلقها وان لم يصح
به وانما مثل من الاسماء بالابتداء والانتها ومن لافعال اسما واسمى ليعلم انه اذا عور عن
الابتداء والانتها مجرد لفظ من والى ولم يذكر متعلقها لم يبدل عليه واذا عور عن الابتداء والانتها
بالاسم والفعل معهما بدون ذكر متعلقها قوله واما مثل ذور فوق وهم من ثوبهم ان الخاصة
المذكورة للحرف تنقص هذه الاساس وذلك لان ذور فوق واما مثلها انتم اسما بالاشارة
مع ان الخاص المذكور ثابت لها لا غير مستقلة معناه الافرادى فانها لم يذكر متعلقها

معها

معها لم يند فاعليه ولذلك لم يستعمل بدون المضاف اليه تنوير الجواب بان يقال الاسم الغائب
مستقلة معناه الافرادى وذلك لان ذور فوق واما مثلها لم تشترط الواقع في دلالته على معناه
الافراديه ذكر متعلقها واما التزم ان لا يذكر الامع متعلقها لان ذور وضع بارأى ما يجب للتوصل اليه
وصف الاسم باسم الجنس فلا جعل حصول القوم من وضعه اقتضى ذكر المضاف اليه لا لاجل دلالته عليه
وكذا ليعلم ان فوق وضع بارأى مكانا لالتوصل اليه على علو خاص فلهذا اقتضى ذكر متعلقه فان قولنا
زيد فوق الدار انما يحصى كون مكانه عاليا لا لاقتراان بالدار وقس عليه الباء **قوله**
مسلم الواليج المطلق من غير ترتيب ولا معية وقيل للترتيب وعن الفراء ان امتنع الجمع لنا النقل
عن لغة اللغة انها للجمع المطلق واستعمل يلزم التناقض في اثني البقرة والاعراف وادخلوا
الباب سجدا مع اتحاد القصة لولا الجمع ويصح نقلا زيد وعمر ولا يرد وكان جاز زيد وعمر قبله
مناقضا وعده تكرارا ولما حسن الاستفهام عن المتقدم والمتأخر ووجه وضوحها في جواب المشروط كالقائه
وبانها في الاسماء المحلولة جارية مجرى واو الجمع وكذا التنبيه في التثنية وبان الجمع المطلق معقول فان قلت
لفظا يفيد وليس الا الواو واجاعا واجيب بجاري في هذه المواضع وجريها مجرى واو الجمع والانتها في
المتن ان لا يمنع مطلقا لجواز ذكره كونه للترتيب وكما ان الجمع المطلق معقول فكذا الترتيب المطلق
والحرف الا الواو ولا يلزم ان يحجب بلفظ الشرط كثر واستدل المرتبون بقوله تعالى ركعوا واسجدوا وسوال
الصحاب لما نزلت ان الصفا والمروة ممر بيدي فقال ما بدا الله به وبانكارهم على ابن عباس في الامر بتقدم العمرة
مع قوله وانقول الحج والعمرة ويقول علماء السلام بس الخطيب انت الذي قال ومن يقول الله ورسوله ولا
الترتيب لما فرق وبان الترتيب في اللفظ له سم والوجود صالح له فتعين قلنا الترتيب مستفاد من غير
والبدء بالصفة من الامر والامساك بالواو ليس لانكار لفهم الترتيب بل لان الامر بالتقدم سأل الجمع المطلق
وتوجه اللفظ للتأديب بافراد اسم الله بالتعظيم لان معصيتها لا يمكن ان يصور الترتيب وكون
الترتيب في الوجود سببا يقتضيه استزاد ان استعمر افان لا ترتب اجاعا ويجوز ان يكون السبب
الاهتمام والحب **قوله** الواو للجمع المطلق اي الترتيب للفقر المشترك من الترتيب والمعية
من غير ترتيب ولا معية وقيل انها للترتيب مطلقا ونقل عن الفراء انها للترتيب ان امتنع الجمع قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا ركعوا واسجدوا لنا النفل انها للجمع المطلق ونقل اهل اللغة حجة في حاشية
اللفظ واستدل على ما هو المختار بوجوه ضعيفة منها ان الواو العاطفة لو كانت للترتيب لكانت
قوله تعالى في البقرة وادخلوا الباب سجدا او اللازم ظاهرا الفساد فالتقدم كذا كذا في الملازمة

ومن بعض ما نقلت

ان القضية واحدة فلو اقتضت الواو الترتيب لكان الامر دخول الباب مقدم على الامر بالخروج
بالقول لما دللت عليه الآية الاولى ولم يكن متقدما لما دللت عليه الآية الثانية فيلزم التناقض وقوله
تعالى خطه اي خطه اوزارنا وهو كماله امرها من السرايل لو قالوا لها خطت اوزارهم ومنها انها لو
كانت للترتيب لما صح قول القائل بقاء تل زيد وعمره واللازم باطل لان اهل اللغة اجمعوا على صحة قولهم
بطلان الملزوم بيان الملازمة ان قولنا قل يقتضي الاحتفال في العمل قال لان التعامل يقتضي حصول
العمل من الجاهل مع ما هو بينا في الترتيب الذي هو مقتضى الواو حينئذ ومنها انها لو كانت للترتيب
لكان قول القائل جازيد وبرقبته تناقضا لان الواو يفيد البعديه وهي تناقض القبليه وجا
زيد وبرقبته تكرارا لافادة الواو البعديه واللازم باطل فالملزوم مثله ومنها انها لو كانت للترتيب
لما حسن الاستفسار عن المتقدم والمتأخر ضرورة كونه منهما من طاهر العطف ومنها انها لو
كانت للترتيب ليجب دخولها في جواب الشرط كالفاء واللام باطل اذ لا يصح ان يقال اذا دخل زيد الدار
واعطه درهما ونحوه ان يقال فلنعطه درهما ومنها ان الواو في الاسماء المختلفة جارية مجرى الواو اجمع
وبالتسوية في الاسماء المتماثلة وهما لا يقتضيان الترتيب فكذا تكرارها جارية مجراها ومنها ان
الجمع المطلق معقول فلا بد له من حرف يفيد وليس ثم من الحروف ما يفيد سوى الواو
اجما عاقتصر الواو له واجيب عن الوجه الثالث المتقدم بانها مجاز في هذه المواضع تقرره في
الوجه الاول ان المخالف اذا كان اصل ان الواو طاهرة في الترتيب فلا يمنع ذلك من حملها على غير
الترتيب فجوزا وعلى هذا حيث تعذر حملها على الترتيب في الاخير المذكورين لا يمنع من استعمالها
في غير الترتيب بحجة التجوز وكذا الكلام في تناقض زيد وعمره ولا يلزم من التجوز الواو في غير الترتيب
ان يجوز عطفه بالفاء ثم اذ هو غير لازم مع اختلاف فلا يلزم من صحة قولنا قل زيد وعمره
قولنا قل زيد وعمره او زعمه وتقرره في الوجه الثالث انه اذا قال جازيد وبرقبته لا
يكون تكرارا لانه يكون مفيدا لاشتراك حمله على الجمع المطلق لاحتمال توهمه بحجة التجوز واذا
قال جازيد وبرقبته لا يكون تناقضا لكونه مفيدا لارادة جهة التجوز فان قيل لو كانت الحقيقة
في الترتيب فافادتها للجمع المطلق عند تفسيرها به ان كان مجازا فهو خلافا لاصل وان كان
حقيقه يلزم منه الاشتراك وهو ايضا خلافا لاصل اجيب بانه لو كانت حقيقة في الجمع المطلق
فافادتها للترتيب عند تفسيرها به ان كان مجازا فهو خلافا لاصل وان كان حقيقة كان
مشتركا وهو خلافا لاصل وليس احد الامر من اولي عن اخر فان قيل ما ذكرناه اولي لهما اذا كانت

حقيقة

حقيقه في الترتيب خلا للجمع المطلق عن حرف يخصه ويدل عليه واذا كانت حقيقة للجمع المطلق
لم يحل الترتيب عن حرف يدل على دلالة الفاء ثم عليه قلنا نحن نأخذ بحقيقة في الترتيب المطلق
المشتركة من الفاء ثم رد ذلك بما لا يدل عليه الفاء ثم دلالة مطابقة بل ما حجة التصحيح والالتزام
وكما انها تدل على الترتيب المشترك بدلالة التصحيح والالتزام بغير ذلك على الجمع المطلق من الدلالة
وعنده ذلك ليس خلا للترتيب المشترك من لفظة تطابقه اولى من خلا للجمع المطلق واجيب عن الرابع
ان ما ذكره منقوض ثم وعدنا انها يفيد ان الترتيب لا يصح دخولها في جواب الشرط عن الخامس
ان ما ذكرناه يلزم ان لو كانت الواو جارية مجرى الواو اجمع وبما النسبة مطلقا وليس كذلك لانه لا بد
من كونها جارية مجراها في مطلق الجمع مع كونها مختصة بالترتيب كما في الفاء ثم وعن السادس كان
الجمع المطلق معقول ولا بد له من حرف يدل عليه فكذا الترتيب المطلق ايضا معقول ولا بد له من
حرف يدل عليه وليس ما يفيد بالاجماع الا الواو فتعين قوله ولا يلزم ان يجاب بها عن الشرط كتم اي
ولا يلزم ان يجاب الواو عن الشرط اذا كانت للترتيب كما لا يجاب ثم عن الشرط وهذا جواب عن الوجه
الرابع فكان المناسبت ان يقدم على جواب الخامس السادس وقد ذكرنا في الموضوع المذكور استدلال
القائلين بان الواو للترتيب بوجوه الاول ان الواو يفيد الترتيب في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا
واسجدوا فان وجوب تقديم السجود مستفاد من هذه الآية وليس في هذه الآية ما يدل على الترتيب
الا الواو وسكون حسمه في الترتيب لا يلزم الجواز الاصل عدمه الثاني انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا
والهودة من شعائر الله قال الصحابة ثم نبدأ قال صلى الله عليه وسلم ابدوا بما بدا الله به ولولا ان الواو
للترتيب لكان كذا كذا الثالث ان الصحابة انكروا على ابن عباس وقالوا ما نأمرنا بالعمرة قبل الحج
وقد قال الله تعالى واتوا الحج والعمرة لله فكانوا من هل للسان ولولا ان الواو للترتيب لكان كذا كذا
الرابع روى عن واحد اقام في حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى
ومن عصاهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى
ورسوله فقد غوى ولولا كانت الواو للترتيب لما وقع الفرق بين ما علمه رسول الله صلى الله عليه
وسلم وما قاله الخطيب الحنابلة ان الترتيب في اللفظ له سبب والترتيب في الوجود صالح له
فتعين الحمل عليه واجاب المصنف عن الاول باننا نسلم ان الترتيب من الركوع والسجود مستفاد
من الآية بل من دليل اخر وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تسلموا على الركوع وقال صلى الله
عليه وسلم لا تسلموا على الركوع والجموع المطلق

الركوع على

التعليق فكان كما لو اخرج الشرط كما اذا قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت دار **فولس**
 فتوضوا جوابه اذا قال لغير المموسة انت طالق وطالق وطالى بانتهوا واحده واذا زوج
 امتين بغير اذن الزوج والمواثم اعتقها مع ما يبطل النكاح مطلقا او متفرقا بطل في الثانية او هذه
 حرة وهذه حرة كان كالتفريق وهاتان من الترتيب ولو زوج اختين في عقد من واجازها الزوج معا
 بطلا او متفرقا بطل الثاني او اجرت هل ومن بطلا ولو قال من مات ابوه عن ثلاثة اعبد قيمتهم
 اعتق اي في مرضه هذا وهذا هو المتصل اعنى من كل ثلثة او متفرقا عن الاول ونصف الثاني وثلث
 الثالث وهاتان من المعية وجواب الاولى انه بمجرد قولك اول كلامه فنزل وانقضت المحلية فلم يلحق
 الثانية واما الثانية فصحت الاولى لبطل محله الموقوف في الثانية لعدم حمل الامة على الحرة فبطل قبل
 التكلم بعقدها ولا تدارك لقوات المحل في حق الوقف واما الثالثة فالكلام يتوقف على اذنه واذا اذنه
 وصدر الكلام وضع لجواز النكاح واخره سلبه فكان كالشرط والاستثناء لا لاقتضا المعية واما
 الرابعة فكذلك لان موجب صدره العتق بغير سعيه وعند الضم سعيه الى روق عنده كالمكانة ومن
 براءة الى شغل ذمة عندها كالجوابيون **هـ** لما من عدم محله ما ظن من ان الواو للترتيب عنده والمعية
 عندها اراد ان يذكر التوضو المستدعية لكون الواو للترتيب والتوضو من مقتضيه لكونها المعية
 وحسبها فقال اذا قال لامرأة التي لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالى بانتهوا بطل واحدة
 واذا زوج امتين برضاها في عقد او عقد من رجل بغير اذن مولدها وبغير اذن الزوج كان النكاح
 موقفا على اجازته فان اعتقها المولى معا بان قال اعتقها لا يبطل نكاح واحد منها لان الجمع بين
 الحرة والامة غير متحقق في حال العقد ولو اعتقها متفرقا بانا اعتقها في طهر من فصلين
 بان قال اعتقت هن ثم قال عدزيان الاخرى اعتقت مثل ذلك يبطل نكاح الثانية ولو اعتقها كلام
 متصل بان قال اعتقت هن وهله بطل نكاح الثانية وهاتان من باب الترتيب فلم موجب الواو
 الترتيب لما كانت السنون في الصورة الاولى بطل واحدة كما لو قال انت طالق لثلاث ولو بطل نكاح
 الثانية كما لو اعتقها معا ولو زوج المتزوجتين من رجل في عده واحدة بطل النكاح ولا ينفذ
 بوجه ولو زوجها في عقد من اجازها الزوج معا بان قال اجزتها بطلا وان اجازها متفرقا بان
 اجازها بكلام من فصلين بطل الثاني وان اجازها بكلام من متصلين بان قال اجرت هذه وهله
 بطلا كما لو قال اجزتها وهله المسئلة مدلى على ان الواو للمعية ولو قال من مات ابوه عن ثلاثة اعبد
 قيمتهم سوا العتق اي في مرضه هذا وهذا وهذا فان اقر به في كلام متصل عتق من كل

ثلاثة

ثلاثة وفي كلام متفرق بان سكت مما سكت لكون قال العتق اي هذا فسكت زمانا ثم قال واعتق هذا
 فسكت ثم قال واعتق هذا عتق الاول تمامه وعتق نصف الثاني وعتق ثلث الثالث لانه لما اقر عتق
 الاول وهو ثلث المال عتق الاول من غير سعيه ثم اقر عتق الثاني لم يغير حق الاول لان العتق
 مع شرط الوصل واذا اقر الثاني فقد رعم ان ثلث المال من الاول والثاني صغيرا لكن اقر عتق
 في بطل حق الاول وصدق في ثبات حق الثاني مع عتق نصف الثاني واذا اقر الثالث فقد رعم ان
 ثلث المال بينهم اثلث لكنه لم يصدق في بطل حق الاول ومن يصدق في اثبات حق الثالث مع عتق
 ثلث الثالث وهذه المسئلة ايضا مدلى على ان الواو للمعية قوله وهاتان من المعية اي هله المسئلة
 والمسئلة التي قبلها وهي مسئلة تزوج المتزوج احسن وجواب المسئلة الاولى ان الواو للعطف
 المطلق للمعية ولا للترتيب وكونها للعطف المطلق لم يقع الثاني لان الاول منجز فيقع قبل الثاني
 بالثاني فلم يتوقف اول الكلام لان توقف الكلام الذي صدر من اهله في محل لا يكون الا لما يوجب ذلك من
 تفصيل عليه بلفظ موجب على المعية بل المعية من محلات الواو ولا يغير ايضا لان ذكر الطلاق
 الثاني لا يؤثر في الطلاق الاول فنزل الطلاق الاول وانقضت المحلية ضرورة حصول السنون فلم
 يلحق الطلقة الثانية واما المسئلة الثانية فعتق الامة الاولى لبطل محله الموقوف في الامة الثانية
 يعني بعد ما عتقت الاولى لا يبقى لثانية محلا للنكاح الموقوف لاحل الامة الثانية في مقابل الحرة
 حال التوقف اي لا يبقى لامة محلا للنكاح في مقابل الحرة حال توقف نكاح الامة فانما تزوج الامة نكاحا
 موقفا وتزوج حرة نكاحا نافذا او موقفا يبطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الي
 الحرة والنكاح الموقوف معتبر بانتهاء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه منزله غير
 المتعقد والامة ليست محل لانتداء النكاح منضمه الى الحرة فلهذا يبطل توقف نكاح الثانية بعد ما عتقت
 الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعقدها ولا تدارك باعتاقها لقوات المحل في حق التوقف من الاحتاق
 فثبت ان بطلان نكاح الثانية لقوات المحل لان الواو موجب للترتيب واما المسئلة الثالثة فهي
 تزوج الاختين في عقد من فاول الكلام يتوقف على اذنه اذا كان اخر الكلام بغير اوله كما لو قال
 الكلام على الاخر في مسئلة الاحسن اخر الكلام غير اوله لانه اذا لم يصم الثانية الى الاول من نكاح
 الاولى واذ اصم اليها يبطل نكاحها للجمع بينهما فصدر الكلام وضع لجواز النكاح واخر الكلام
 سلب جواز النكاح فكان اخر الكلام كالشرط والاستثناء فمؤدول الكلام على الاخر فصار
 كالجمع بكلمة واحدة فبطل لهذا لان الواو بمعنى المعية واعلم انه اختلف الجواب في المسلتين

اي مسلة الاسم ومسلة الاختيار فان قوله في الامتين هل صرة وهل حرة يكون كالتميز
ولا يكون كالمعية وقوله في الاحسن اجرت هل يكون كالمعية ولا يكون كالتميز وقد كان
في مسلة الامتين اعتناق الاخير لا يصح الكلام الاول لان النكاح سقي موقوفنا معهما كما كان وانما
اثر الثاني في صحة نصيبه لا في عصر الاول فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف صد الثاني في سلم
الاختيار اجاره الاخير غيرت الكلام الاول كما ذكرنا فتوقف الكلام عليه ففسد كما ذكرنا ولا يختص
بمن السلس عند اعتناقها و اجازتها معاني بطلان النكاحين ولا عند التفرق في بطلان الثاني
محبس فان صدر الكلام يتوقف على الاخر الذي هو مغير بشرط الوصل وفي صوره التفرق لا يصل
فلا يتوقف ومنهم من ذكر ان اختلاف الجواب في المسلتين لاختلاف الوضع فانه في مسلة الامتين
قال هذه وهل صرة والكلام الثاني حله تامه لانه مشتق من صرة فاذا عطف على جملة تامه لا يجوز مشاركتها
الاولى فلم يتصور اول الكلام على اخره كقوله لامرأة عمرة طالق طالق وان ردت طالق طالق
وقال في مسلة الاختيار اجرت هل صرة والكلام الثاني حله ناقصه فتشركت الاولى ضرورية
لوقال ههنا واجرت هل حرة فان سطل نكاح الثاني ولو قال في مسلة الامتين هل صرة وهل لم سطل
نكاح الثاني كما لو عطفها بكلمة واحدة فطرح هذا الفرق بينهما فاذا كان المعطوف جملة تامه في
المسلتين وعلى الوجه الذي اشار اليه المصنف اليه منها واما المسلة الرابعة وهي مسلة الاقرار فذكرنا
كما ان صدر الكلام في مسلة الاحسن مغير باخره فذكر في مسلة الاقرار تغير الصدر باخره عند
الاتصال لان حكم الصدر لو سكت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعيه لانه خرج من الثلث فاذا اتصل به
الثاني والثالث مغير الصدر عن عتق الى رفق عند اي حصة لان السعي به وجبت عليه المستعنى
كالخاتبة عنده في الاحكام والمكاتب عبد ما بين عليه درهم وعندهما يتغير من مراه الى شغل ذمة كل
المؤمن وان لم يغير الى الرق لانه لما كان مخرج من الثلث عتق بجانا فاذا اتصل به الثاني والثالث
لم يسق له الا الثلث الثلث ووجبت عليه السعي في بلتي قبته فلهذا لم يوقف صدره الى اخره لا
لان الواو مصدر المحبة **قوله** فاعده اذا عطف جملة على اخرى فان كانت الثانية كنه
لم يشارك الاولى في الحكم وقد سميها بعضهم واوا الاستيفاف كقوله هذه طالق طالق طالق
او ناقصه فالاصل في مشاركتها مما سمى به بحسب كانه دخلت الدار فان طالق طالق طالق
الثانية يعين بشرط وانما بقدر معاد اذا امتنعت الشريعة كما في زيد وبكر لا يستبداد كل
كل عجي **قوله** اذا عطف جملة بالواو على جملة اخرى فلا حلوا اما ان يكون الجملة الثانية المعطوفة

تامة

صرة

تامة او ناقصة فان كانت تامة تشارك الجملة الاولى في الحكم وذكرنا كقوله طالق طالق طالق طالق
فالجملة الثانية المعطوفة تامة فالمراد الثانية بطلوا واحده ولا يشارك الاولى في وقوع البطلان
انما ثبت لا يحتاج الجملة الثانية المعطوفة الى الاولى لعدم افادتها بدونها لا بحيدوا العطف فاذا كان الكلام
الثاني مفيدا لنفسه لم يتحقق الافتقار الذي هو دليل الشريعة وقد سمي بعضهم هذا الواو الاستيفاف
وان كانت الجملة الثانية المعطوفة ناقصة فالاصل مشاركتها للجملة الاولى مما تمت به الاولى عينه كقول
الرجل ان دخلت الدار فان طالق طالق فكل الجملة الثانية لكونها ناقصة تقتضي ان يفسد شيء به
وذكرنا ان لا يكون غير تامه بد الجملة الاولى لانه لا يقرنه بد عليه وما سمى به الجملة الاولى اما ان يكون بحسبه
او بعد معاد امره اخري والثاني باطل لانه اما بقدر معاد اذا امتنعت الشريعة نحو جاني زيد وبكر فانه
بقدر جاني معاد امره اخري لا تمتنع الشريعة في الجاني لا يستبداد كل منها بحجي واما اذا امتنع الشريعة
مما قرنه الاولى فلا يقدر معاد الان المقدر خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا فلا يصار
اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا فانها مندفعه بالادنى وهو اثبات الشريعة فيما به الاولى فلا
يصار الى الا على وهو المقدر بمعلق الثانية بعين الشرط الذي تعلق به الاولى **قوله**
مسلمه وقد استعار لجمال والجوز الجع وقد اصلت فرع هذا الاصل قالوا وفي **قوله** الفاوا وصر
وانزل وانسأ من الحال حتى يقيد العتق بالاداء والامان على النزول وانت طالق وانت تصليان
مصلية او مريضه لا يمسد وحمل بالنيه وخد هذا المال واعمل به في البذل لا يتقيد مطلقا وطلق
وكذا لم يختلف قال ابو حنيفة لا يجب شئ الطلاق واوصاه جلا على الحال ادعى البذل في مجازا بولائه
الخلع فانه معاوضة كما حل هذا الطعام وكذا درهم قال لا يصح المعاوضة دليل لاها من عوارض
الطلاق والمعاوضة في الاجارة اصلية والامر باء الاثنا مطلقا لا معنى له الا الشرط على ان
طالق تام وان لم يمسد وحمل الحال فصح بالنيه والعل في المضاربة لا يصح حالا لا اخذ فلم يتقيد
بالضابط الاعتبار بالصلاصة وعدمها فانها تعين معنى الحال بعدد والا فانها تعين المعنى
النيه والا كانت لعطف الجملة **قوله** الاصل في الجملة الواقعة حالا ان لا يدخلها الواو لان الامر
لا سلم الكلمات كقولك ضرب زيد اللص لمكتوبا الا بعد ان يكون هناك معلق بمطعم لها
فاذا وجدت الاعراب قدرت قول شي بد **قوله** الواو كان ذلك دليل على تعلق هناك معنوي
فذلك يكون مضيعة تعلق اخر الا ان النظر الى الجملة من حيث كونها مستقلة بنبرة
غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال الموكدة وغير مستطعة عنها بحجده جامعها

واو

كما ترى في نحو جاني زيد وفرسه بعدد وسط العذر في ان بدعها واوا الجمع بينهما ومن الاول علة
في نحو قام زيد وقعد عمرو وهذا معنى استعارة الواو للحال والعلاقة الجوزة لاستعارة الواو للحال
الجمع من الحال في الحال واختلاف الفروع على هذا الاصل في بعضها جعلوا الواو للحال من غير
وفي بعضها جعلوا للحال فيه وفي بعضها جعلوا لعطف الجمل وحملوا للحال لا سيما
بدونها وفي بعضها احتلفوا فيها قالوا اذا قال السيد لعبد اذ الفاء وان حروا اذا قال الخزي
انزل وان انت آمن كون الواو في المسكن للحال حتى يقيد العنق في المسلك الواو لا اذ لا يفتق
الاعتدال اذ امان في المسلك الثاني بالتزول فلا يحصل له امان الاعتدال تزول وقالوا اذا قال الرجل
لامرأته انت طالق وان انت طالق وان انت طالق وان انت طالق وان انت طالق وان انت طالق وان انت طالق
لعطف الجمل فلا يتقيد الطلاق بالصلاة والمرض بل يقع الطلاق في الحال وحمل الواو ههنا الحال
بالنيه وقالوا في المضاربة اذا قال رجل اخر هذا المال مضاربة واعمل في البز يكون الواو ههنا
لعطف الجمل الثاني على الجمل ولا يكون للحال لا بالنيه ولا بدونها فلا يتقيد الاخذ بالعمل مطلقا لا بالنيه
ولا بدونها والبز من الثياب متعة البز او البزارة حرفة واختلوا في قول المراه تزوجها طلق
وكذا الف فقال ابو حنيفة لا يحب شي الطلاق واوجب بوبوسه ومحمد المال حاله على الحال لا على
البا بجازا اما حمل على الحال فبدلالة المعاوضة فانها معنى العوض من الجاهل جعل الواو
للحال لصيرور وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضه لان نفسها تسلم لها بهذا المال
وماركانها قالت طلقني في حال ما يكون على الف درهم وقد علم ان الاحوال شروط فكان معنى طلقني
بشرط ان يكون لك على الف فلما قال الزوج طلقك كان قدره طلقك لا بشرط اي طلقك
صلت الالف اما حمل على الباز فلهنا سببه من الواو والبا فان الواو للجمع ومعنى الجمع هو
في الاصل الذي هو معنى الباء ثم المستعمل في الطعافضات الباء الذي يودي معنى الاصل دون
الواو لانه لا يعطى احد العوضين على الاخر والخلع معاوضة من جانب المرأة ولهذا مرجع
المرأة قبل اتمام الزوج الطلاق فبدلالة الخلع الذي هو معاوضة حمل الواو على الباء
كما في قولك احمل هذا الطعام وكذا درهم حمل الواو على الباء حتى كان قوله احمل هذا الطعام وكذا
درهم وقوله احمله بدرهم سواء وحمل المال اذا حمل لانه اعتد اجازة لا استعانة قال ابو حنيفة
الواو للعطف حقيقه والحمل على الحقيقه معن الا اذا قام دليل عارض للحقيقه وههنا
لم يعم دليل عارضها فان المستحق ههنا المعاوضة وهو لا يصلح دليلا معارضا لمركبه الحقيقه

لان معنى المعاوضة

لان معنى المعاوضة زائد في الطلاق والذي يدل على ذلك ان العوض اذا دخل الطلاق صار مينا
جانب الزوج بان قال طالق على الف او اذ الف وان طالق حتى لم يصح رجوعه من قولها وكنت
به في قوله ان علفت بطلا فكذا اذ لا لا يصح رجوعه مع الطلاق بقوله ان طالق وان طالق
لمين واليه من لازمة لا تسيل الرجوع ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما صار مينا وجمع
رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات فدل ان المعاوضة من عوارض الطلاق فلا يصح ان يكون
مغيرا لحقيقه العطف والطلاق لان العارض لا يعارض الاصل بحال الاجارة فان معنى المعاوضة
في الاجارة اصليا فان يعارض اصليا اضر ما قول السيد لعبد اذ الف وان حروا اذا قال الخزي
الالف مطلقا لا معنى له الا بشرط لانه لا يصلح الايجاب استدا اذا المولى لا يستوجب على عبده دين
ولا يصلح للصيرور ايضا لانها لا يكون من غير عقد واصطلاح ولا يمكن ان يجعل الواو للعطف
لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كما لا يشقاع وهو ما
من العطف معن ان يكون للحال والحال مشروط بكونها مقيدة ولا معنى له الا بشرط حمل
على الشرط فمصر تعليقا للعبودية كالمال وهذا خلاف قولها طلقه واذا الف لان اول
الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق على الف درهم كان ايضا مقيدا منه بدوام
فلا حاجة الي الحمل على الحال وان صدر منها فهو الناس صحيح منها فلهذا الحمل على الحال يكون معن
واذا الف في تنكر او يكون وعدا منها اياه بالحال والموا عيلا يتعلق بها التزيم ولما قوله وان
طالق تام مقيد بنفسه وقوله وان انت طلق على الف درهم ملون الواو للعطف لا مكان العمل بالحقيقه
اذ كان الجملان اسميتين حينئذ لا يقيد الطلاق بالصلاة بل يقع الطلاق في الحال لا على
الواو ههنا الحال لان الصلح صالحه لان تكون شرطا للطلاق فاذا نوي الحال صحته وانه
وماركانه قال انت طالق في حال ملوكه ولكن لا يصدره القاضي لانه نوي خلاف الظاهر وفيه
يخفف عليه واما قوله هذا المال مضاربة واعمل في البز قاله وفيه لعطف الجمل الثاني على
الاول لانها تصلح للعطف بكون الجملين طبيعتين ولا صلح ما لا لاخذ لان حال العمل لا يكون وقت
الاخذ فان العمل بعد الاخذ فلا يتقيد الاخذ بالعمل لا بالنيه ولا بصرفها فانها لا يثبت
بالصلاحية وعدمها فان معن حال صلاحية الواو ولها وعدم صلاحيتها للعطف
والا فان حمل الحال بان يكون العطف مكنيا ولا يحد وزنه فالجعين النيه على الوجه الذي
نوي وان لم يحتمل الحال يكون لعطف الجمل **قوله** سله الف للعقبين

جعله بالنقل ولهذا دخلت في الاجز به وتدخل على حكم العلة كما في الشك في ثبوتها ولو كان
 محذورا لم يكن كافيته تربية فيعتقه دلالة العوق حكم للشر بواسطة الملك ولو قال بعتك هذا العبد كذا اطلاق
 فهو حر كان خيرا لا بالاول وان دخلت في الارافان طالق لغير مملووسة ثابت بالاولي **٥** انما التعقيب
 من غير ماله اي بوجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فحر كان المعنى ان ضرب
 عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم سطا والمدة عنهما هذا مما اتفق الا على نقل من هذه اللغة ولا جلا في النكاح
 مقتضى التعقيب من غير مهلة دخلت في المحرمية لان من حق الجزا ان يعقب وجوده وجود الشرط
 بلا فصل وتدخل النكاح على حكم العلة كما يقال في الشك في ثبوتها على الحكم من ثبوتها على فصل رتبة
 وزمانا ولو لم يعل عليه ولم يكن محرم ولو كان العتق محل مملوكا مستتر به معتق فانه دل على ان
 العتق حكم للشر بواسطة الملك فقتضاه ان يكون الاعتاق من مملوكا بالشر من غير تعلق زمان بينهما وانه
 بواسطة الملك احراز ان لا يقع ان يكون الاعتاق حكم للشر لان الشر امر موقوف لاثبات الملك
 والاعتاق ازاله مالم ينفك عنه والمنا في حكم الشيء لا يصلح ان يكون حكما لشيء فقال انه بنفسه
 لا يصلح حكم له ولكنه يصلح بواسطة الملك وذلك لانه بالشر يصير مملوكا والملك في الترتيب كمال العلة
 العتق مضمون العتق مضافا الى الشر بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير به مصفا لان السب
 الموجه للحكم بواسطة كالموجب بغير واسطة في كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لاحتياج الاعتاق
 اخر ولا جلا في ان التعقيب لو قال للرجل لا خير بعتك هذا العبد كذا او قال لا خير المشتري فهو حر
 قول المشتري فهو حر قبول لانه ذكر الحرية بحرف في التعقيب الاحتجاب والنا للترتيب ولا سرب
 الحرية على الاحتجاب لا بعد ثبوت القول فثبت ذلك بطريق الافتضا وصار كانه قال مملوكا فهو حر خلا قوله
 هو حر او هو حر فانه لا يكون قبولا لانه لم يوجد ما يفيد التعقيب فبقى محتملا لرد الاحتجاب في جعل
 اخبارا عن الحرية الثابتة من الاحتجاب ولتقول البيع بان جعل النكاح للحرية في الحال ولا يتغير
 بالشك ولا جلا في ان النكاح لو قال للرجل لا امرأة التي غير مملووسة وان دخلت في الارافان طالق
 وطال الى بانه لا ياتي لان النكاح مضمون القول بانواع الثانية لا ياتي بالاولي **٥**
قوله منه ويدخل على العلة الدائمة لتراخيها معنى كما بشرقنا في الغرض **٥**
 القافاة حر وانزل فانك من لم يتقيد بالاداء والنزول كانه قابل مقدما عتقت وامنت **٥**
 الاصل ان تدخل النكاح على الاحكام لان الاحكام مبنية على العلة ولا تدخل على العلة لان العلة
 متقدمة على الاحكام لكن قد عدل عن الاصل مدخل على العلة لكن بشرط ان يكون العلم مما يكون

لا

به تربية في الاول والثانية
 في الوقوع كما لو قال كذا
 بعد فلا يمكن

له دوام

له دوام لانه اذا كانت العلة دائمة كانت في حاله الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فصورنا نحن عن
 الحكم باعتبار الدوام صحيح دخول النكاح على العلة بهذا الاعتبار كما يقال من هو في قيد ظالم اذا اظهر ان الخلاص
 له ابشر فقد اجماعك الغوث باعتبار ان الغوث التي هو علة الاشارة بعد ابتداء الاشارة باعتبار دوام
 الغوث ويسمى هذا الغوث فاعلم ان العلة لانه معنى لام التعليل والاشارة لازم ومتعددا لشرط
 فاشترى ي صار فرعا مسرورا به وهما هنا معنى للارزاق والغوث المغيب واذا قال السيد لعبدا
 القافاة حر لم يتقيد العتق بالاداء بل يتقيد في الحال وكذا اذا قال للرجل انزل فانك من لم يتقيد
 الايمان بالنزول بل يصير آثما في الحال انزل ولا ينزل وذلك لان النكاح في هذه المواضع للتعليل فيصير
 معناه اذا القالك حر وانزل لا ينكح من كانه قابل اذا القافاة عتقت وانزل فقد امتنت **٥**
قوله مسله ثم للتراخي بالنقل وقيل لا ترس في الجمل ثم اهتدى في كان من ادرك من هو وقيل
 على دوام الاهتداء والايمان ومعنى التراخي عندنا في صيغة انقطاع الكلام واستينافه معنى عطا
 للتراخي حقه وحمله واحدا الى الوجود لا التكلم فاذا قال لغير المملووسة انت طالق ثم طالق ثم طالق
 ان قمت فوجدت بالاولي ولو قدم الشرط تعلق الاول وتجزئ الثاني والثالث ولو كانت مملووسة نزل
 الاول والثاني وتعلق الثالث ان اخر وان قدم تعلق الاول ووقع الباقي وعندها تعلق الكل ونزلت
٥ ثم للعطف على التراخي وهو ان يكون من المعطوف والمعطوف عليه مملوكا في الفعل المعطوف بها فاذا
 قلت جاني زيدا ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرو كان المعنى انه وقع معهما مهله ولهذا جاز ان يقال
 زيدا ثم عمرو ويعد بشهر ولا يصح ذلك بالنا وقيل لا لاسم الترتيب في الجمل كانه قوله فعل وانى لغار
 لمن تاب وانما عمل صاحبك اهتدى وكما في قوله ثم كان من ادرك من هو وسئل جدي على دوام الاهتداء
 والايمان موافقة للنقل واختلغا في ظهورا تراخي فيقال بوجهه بظهر انزلة في الحكم والتكلم جميعا
 حتى كان منهية ما لو سكت انتظم الكلام به ثم استأنف عطا التراخي حقه بمعنى هل الكلمة
 وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذا المطلق مضمون الحكم الكامل وذلك ان يثبت التراخي في
 التكلم والحكم جميعا اذا التراخي في الوجود دون التكلم ثابت من وجه دون وجه وقال ابو يوسف
 ومحمد التراخي راجع الى الوجود لا التكلم اي يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كانه بعد لافي
 التكلم لانه متصل بمتقيد وكيف جعل التكلم منفصلا والعطف لا يجمع مع الانفصال فيبقى الاتصال
 حكما مراعاة لحق العطف فاذا قال للرجل لا امرأة التي لم يدخل بها استطلق ثم طالق ان قمت
 فعندنا في صيغة بانه لا ياتي في الحال ولا يغوب ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استأنف تراخي في القول

الكلام على اضره ضرورة كما اذا وجد حقيقه السكوت ولو قدم الشرط فنال ذلك فالتالي ثم طالق
ثم طالق يعلق الاول بالشرط ووقع الثاني بخلاف المحل اذا المعلق لا يربط المحل ولما كانت لا يثبت
لا اية ضرورة ولو كانت المحل ما لم يسه نزول الاول والثاني وتعلق الثالث ان اخر الشرط وان قدم الشرط
يعلم الاول ووقع الباقي الثاني والثالث عند ابي يوسف وعده معلقا لكل الشرط في الوصل لا يعرف
ويشترط على الترتيب عند وجود الشرط لان كل من للعطف نصفه التراجع فلو وجد معنى العطف تعلق
الكل بالشرط ومعنى التراجع يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا وان كانت غير مدخول بها تطلق
واحدة ويلحق الباقي بقوات المحل البينونة **قوله** مسله وسعنا للموا في مثل قوله
ثم انه شهيد لا يستحق له حد وثبت لشهادته فلهذا محل في قوله عليه السلام فليأت الذي هو خير ثم ليكبر
على حقيقته لا مكان حال الامر على مقتضاه من وجوب الكفارة بعد الحنث وفي رواية فليكن ثم ليكبر
فعل على الواو لمعدرا العمل بمقتضى الامر **قوله** قد استعنا رثم للموا الى هو للعطف
للمنا سبه التي سبها في معنى العطف فالواو مطلق العطف ثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد
فيلتزم بها اتصال معنوي محو زان سبيل معنى الواو قال البرقي ثم انه شهيد على ما علم قد تقدم
المحل خمسة ثم انه على ما علم على ما علمون قبل وجوبهم اليه كما هو شهيد بعدة للاسماء الحدوث
شهادته على هذا وعلى وجوب العمل بالحقيقة ثم في عند الامكان وجوب المصير الى الجار عند
عذر ما حل ثم في قوله من حلت على غير فراي غير مخير منها فليأت الذي هو خير ثم ليكبر على حقيقته
لا مكان العمل بها واذ لا مكان حال الامر بالمس وهو لم يكتف على مقتضاه من وجوب الكفارة اذ
الكفارة واجبه بعد الحنث بالاتفاق وما جاز في رواية اخرى وهي قوله فليكن ثم يمينه ثم ليأت الذي
هو خير محل ثم منها على الواو لمعدرا العمل بمقتضى الامر اذ لو حل ثم على حقيقته تعذر العمل بحقيقته
الامر لانه حينئذ لا يكون الامر بالتكفير للوجوب لان التكفير من الحنث ليس بواجب الاجل واذا
حل ثم على حقيقته في الواو وايتين وعلى الواو في الرواية الاخرى يكون جها من الروايتين ٥
قوله مسله بل اثبات المعطوف واعرص عما قبل فاذا وقعت في خبر اعتبر
التدراك او في انشاء ولم يفرق حتى وجب على من قرأ بالبمس لثلاث الاف كما لو قال طالق
واحدة لم يسر والجامع امتنع اطال ما اقربها واوقعه وقلنا تدرك الغلط ممكن كسني ثلثون بل
اربعون وكنت طلقته واحدة بل يسر اما الانشاء فابتداء ايقاع لا يتصور رفعه بعد وقوعه
ولهذا ايتين غير المأمور به بواحدة في انت واحدة بل نفس وعلق في غير مدخول بها وقع الثلث

عوانه عليه السلام
في وجوب المصير

لانه يتصل بطل الاول لمحقق للثاني عن واسطه وانما لا غير ممكن وقصده بتقدير الشرط ثانيا
ممكن فكان حاله يمينين ٥ كله بل موضوعه لاثبات المعطوف في الاعراض بها فلهذا لا يثبت
ذاك ومثبته على سبيل التدارك فاذا قلنا جازي زيد بل عمرو وكنت فاصلا للاخبار بجزي زيد ثم بين
ذلك انك عطف في فكر مصير ابي عمرو ومقول بل عمرو واذا قلنا جازي زيد بل عمرو وحمل وجهين
احدهما ان يكون التقدير ما جازي زيد بل جازي عمرو فكذلك قصدت ان تنفي المحل عن زيد ثم استدركت
منفيته عن عمرو والثاني ان يكون المعنى ما جازي زيد بل جازي عمرو ومكون نفي المحل عن زيد ومكون ثباته
لعمر ومكون المحل لا يستلزم في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا وانما يصح الاضراب
عن صدر الكلام هذه الكلمة اذا كان صدر الكلام محتملا للرجوع كما في الاخبار فان كان الصدر لا يحتمل
الرجوع كما لا يشك صار منزلة العطف المحض معجل في اثبات النفي مضمونا الى الاول على سبيل المحل دون
الترتيب لا يترك من قال امراته بعد الدخول بها انت طالق واحدة بل اثنتين مطلقا لانه لا
ملك الرجوع عما وقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل اثنتين مطلقا واحدة لانه فصل الرجوع
عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لا يربط ولا على اقامة الثاني مقامه وايضا
لانهم سبق محل وقوع الاول فلفظ اخر كلامه ولو قال امراته كنت طلقته امس واحدة بل اثنتين تطلق
بمس لان الاخبار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال الرجل طالق امراتي فلا يلا بل فلا يملك ان يطلق
الثاني بدون الاول لان الرجوع عن التوكيل صحيح وزفر في طريق من الاخبار والاشا حتى اوجب على
قال لفلان على نفسه بل لفلان لانه لا فقياس على امر ما لو قال انت طالق واحدة بل يسر والجامع
امتنع ابطال ما اقربها واوقعه قال المصنف قلنا تدرك الغلط في الخبر ممكن كالموا في ثلثون
بل اربعون فان هذه الكلمة وضعت لتدرك الغلط لكن المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه
بنفي افراد ما اقربها او لا لا ينفي اهل فان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله اجتمع
النفي والاثبات في شيء واحد وكما طرقت تدارك الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التي فيها هذا الكلام
الاول تقديرا فكانه قال على ان ليس معه غيره ثم استدركت النفي بقوله بل لفلان اي عطف في نفي غيره
بل مع ذلك لا لفلان اخر كما يقال سني ثلثون بل اربعون وكما يقال كنت طلقته واحدة بل يسر
وهذا اختلافنا اذا اختلفت حسن الحال كما اذا قال على درهم بل درهم بل درهم لان عند اختلاف
الجنس لا يمكن ان يجعل كانه اعداد القدر الاول وزاد عليه لان ما اقربها او لا غير وجود في الكلام الثاني
واما الانشاء فابتداء ايتى لا يتصور رفعه بعد وقوعه فلا يمكن تداركه بان تجعل غير واقعي في الحال

ان دخلت المدرسا

والفرق .

والفرق بين لكونه موصلا من وجهين أحدهما ان بل اعم من لكونه في الاستدراك فان الاضمار مفعول
الاول مطلقا سواء كان الاول نفييا نحو ما جاني زيد بل عمرا واثباتا نحو حضرت زيد بل عمرا والثاني
ان حكم لكون اثبات ما بعدها ونفي ما قبلها نفس الحكم كما قبل بضاف نفي ما قبلها الى دليله وهو النفي
الموجود فيه صريحا خلافا لكونه بل فان موصفها وضعا على الاول واثبات الثاني والعطف لكونه انما يستقيم
اذا اتسق الكلام وانتظم وذلك بطريقين أحدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل
للمحقق العطف والثاني ان يكون محل الانبات غير محل النفي ليعمل الجمع بينهما ولا ينافي اخر الكلام
او له كما في قوله ما جاني زيد بل لكونه مفعولا فان احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح
الاستدراك ليعيكون كلاما مستثنا **قوله** فروع اقتران هذا العبد لزيد فقال ما كان في قط
لكنه ليكران وصل كان لكونه والارد على المقترانه **قوله** عن نفسه مطلقا صريح على ما لكونه وفيه احتمال
نفيه عنه اي بكونه اعتبارا الوصل لانه مغير ولو تزوجت امرأة بما به غير اذن فلم يجز مائة لكن بما كان
كان مستحيا واستينافا لعدم الاتساق لانه نفي وصل واثباته ولو قال للعلوي الفرض فقال لا
ولكن غضب صح الوصل لبيان نفي السبب **الواجب** **قوله** مثال حصول الاتساق بوجود المعنيين
في الفروع رجل فوج به عبد فاقترن بزيد لانه ما كان في قط لكنه لم يكران وصل الكلام فهو ليكر
المقترنه وان وصل بردي على المقتر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ما كان في قط تصريح صفي ملكه على العبد
محتمل ان يكون نفييا عن نفسه اصلا من غير من غير نحو بل لياض لم يكن هذا رد الاقرار وهو الظاهر
لانه خرج جوابا له والمقترنه مفردة بردة الاقرار صريح بردة ويرجع العبد الى المقتر الاول وحمل ان
يكون نفييا عن نفسه اي كرمكون نحو لا لارد الاقرار وبصير قابلا لمقترنه لغيره فاذا وصل
قوله لكنه ليكر بقوله ما كان في قط فقد حصل الاتساق لوجود معنيين فهو الاستدراك فان
وصله ما نانا انه هو الملك عن نفسه اي بكر لانه ناه مطلقا وصار كالحاج عنه لكونه لفظا على انه
درهم وديعه مصير قوله على مجاز اللفظ اذ وصله بالكلام فكذلك ههنا اذ وصل قوله لكنه
ليكون اتفق كان هذا نفييا مطلقا اي عن نفسه اصلا لا نفييا الى احد فكان رد الاقرار وتكريرا للمقتر
حالا على الظاهر وكان قوله لكنه ليكر بعد ذلك شهادة بالملك للمقترنه الثاني عن بكر اعلى المقتر الاول
وبشهادة الفرد لا يثبت الملك صفي العبد ملكا للمقتر الاول فاعتبر الوصل لان الوصل مغير عما هو
نفي مطلق ولو تزوجت امرأة بما به غير اذن مولاهما فقال لولاي اجيز النكاح لكن اجيزه بما كان
هذا استينافا للنكاح وكان لكونه مستثنا لان الكلام غير متشقق لانه نفي فصل واثبات بل لا انفصل

يعينه لم يصلح للتدارك ولو قال لك العلم ان فرضه في الحظر له والمنع عن بعض الوضوء لبيان في
 المسئلة الواجب الى اصل المال وذلك لانه قد صدر في الامر بالواجب انما في السئلة التي
 ذكرها المفترضا ثبتت سببا اخر ولا يتقارن الحكم اي الواجب يتقارن السئلة فان السئلة مطلوبة
 الاحكام واذ لم يتقارن الواجب مع صدره فيما اقر به من المال **قوله** مسئلة
 او لا هذا الشك في الشك فانه عارض سبب الخبر وهو في الانشاء للمحصر فهذا احد وجهي الانشاء
 كاحدها وفيه احتمال الخبر به فيظهر من بيان المولى عن كانه طهارا للواقع او لا من وجهه وانما
 وجهه فيشترط قيام الاهلية والحلية ووكنت هذا بكونه او كذا انوكيل لاحدها فيصير من اهلها
 وفيه ومع هذا هو المحصر في سببها **قوله** او كلمة تدخل بين سببها والى على انا واما لم
 لعلي هدي في ضلال واكثر قال الله تعالى فكفارتها لطعام عشتق مسالين من لا سبطا نظفون
 اهلهم او كسوتهم او حرر رقبته او بنى معلى قال الله تعالى ان اقبلوا انفسكم واخرجوا من دياركم
 واكثر نحو اعتق رقبته او اطعم او اكس مسالا واحدا المذكورين وهو مقتضاه بلغة اصل وضعه
 فان اولى مواضع الاستعمال لا تفكر عن هذا المعنى فدل على انه وضع له ولم يوضع للشك لان الشك ليس مطلوب
 في المخاطبات بحيث يوضع له لفظ يستدعي تشكيك المخاطب في معنى الكلام فان المطلوب من
 وضع الكلام افهام المخاطب لا تشكيك فلا يكون سكا للمخاطب من مفاد قوله ولا يكون موضوعا
 للشك في موضوع لاحد الامرين من غير عين والشك عارض بسبب محل الخبر فانه خبر عن مح
 احدها في جاني زيدا وعمر ومعلوم ان المحي صدر من احدها بعينه وانما جعل السامع من وجهه
 المحي وحرف الشك في الذي صدر منه المحي اذا استعمل وفي الانشاء لا يورث الشك في ان حقيقة فيه
 لا يجازي الحقيقة لا يعلل عن محله الا على مدعى العلم بوضع الشك او في الانشاء للمحصر لا في اذا
 استعملت في الامر نحو اضرب او غير ذلك واحدها من غير عين والامر يقتضي الانتار ولا يتصور الانتار
 بانقاع الفعل في غير عين ولا يجب انقاع الضرب بها من المحصر ضرورة التمكن من الانتار
 ولهذا الواضحا واحدها قول لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك واذ لم يكن واحدا الشك في الشك عارض
 في الخبر والمحصر في الانشاء باعتبار محل الكلام وقول الرجل احبده هذا هو هذا كون الشك في
 لقوله احدها عروضا احتمال عدم الخبر عنه على ما عليه وصعدنا اخبار عن الحيرة بمعنى تقدم
 الحيرة عليه لصح الاخبار عنها فاذا لم يعدم الحيرة لم يجعل هذا الكلام انشا كانه قال انشئ
 الحيرة عن الاعا والكذب معقد رتبته الحيرة بل هذا الكلام بطريق الاقتضا صحيحا له

الخبر والاعا انما في الانشاء لا في غيره
 الا في خبر الا ان الخبر شمس

اذا ثبت

اذا ثبت الحيرة في ولايته صار انشا شمس عروضا واما ان فيه احتمال الخبر به فلا في وضعه الا في
 خبره واذ كان هذا الكلام انشا وفيه احتمال الخبر او جيت كلمة المحصر او منه المحصر من حيث
 انه انشا فله ان يختار العتق في سببها شكا بان عين العتق في احدها كما كان للمأثور في قوله اضرب
 زيدا او غيرا ان يختار الضرب في سببها شكا ومن حيث انه خبر بوجوبه لبيان اي طهارا العتق الواقع كما
 لو اعتق احدها عتقا ثم سببها خبرا ان احدها حر لا يكون له ان يعين العتق في سببها بل وجب
 عليه ان يعين العتق في الذي اوقعه فيه اذا ذكر مسطهر في بيان المولى حتى كان طهارا للعتق
 الواقع او لا من حيث هو خبر وهذا الخبر عليه ومن وجهه انشا فيشترط قيام اهلية الانشاء
 وصلاحيه المحل للانشاء حتى لو مات احد العبد من من العتق في الميت لا يصح واذ اجتمع في جهة
 الانشاء والاطهار على ما في الاحكام معبر عنه الانشاء في موضع التهمة وهذه الاطهار في غير
 موضع التهمة وقول الرجل كلت هذا او هذا بكونه انوكيل لاحدها فيصير ولا سطر اجتماعها في
 الموكل فيه ويصح الموكل فيه من اهلها وقع وبمع هذا وهذا يصح التوكيل والتخيير ثابت للتوكيل
 في اهلها **قوله** تهديد ما دخلت فيه او له موجب على اعتباره لا في اهلها دخلت
 عليه عند اي جنيفه وقال ان افاد المحصر غير والا لا قبل فتر وجت على الف حاله او القين
 موجب له مفيد منصرف على الف والى من لا يفيد فاجبا الف كالاقرار او الوصية والخلع
 والعتق وفسدا بوجيفه التسمية واجب مهر المثل لانه الموجب على وهو معلوم وما
 هو الثابت بالتسمية غير معلوم فلا يترك المعلوم به وانما وجب لاقبل في الاقرار واخوان لعدم
 معارضة موجب اصل الجوازها بغير عوض **قوله** ما دخلت عليه او اذا كان له موجب على الغير
 بالموجب الا على لا بها دخلت عليه او عند اي جنيفه وقال ابو يوسف وعده ان كان المحصر مدينا
 اعسر المحصر وان لم يكن المحصر مدينا اعتبر الاقل من الامر الدس دخل بها واذا اكل الرجل
 تزوجت على الف حاله او الدس موجب فالحصر مدينا مفيد لان الما ليس بمثل ان قدر ان
 احدها الف والاخر الفان ووصف فان احدها موصوف بالخلول والاخر بالتاجيل وكل منهما انفس
 من الاخر من وجهه وازيد من وجهه يعتبر التخيير ههنا عندها معطى الزوج اي المهر
 شاء لان موجب المحصر وقد امكن اهل ههنا لان التخيير مفيد فوجب القول واذ
 قال تزوجت على الف والى التخيير ههنا عر مفيد اذا فائدة في التخيير على القليل
 والكثير من محس واحد فوجب لقل الامر وهو الاقل لان اسمه المال في النكاح منفصل

عن اعتد به لئلا ان العقد لا يتوقف على كمال المال وكان منزلة التزام كمال المال غير عقدي
بحسب القدر المتفق به كالاقرار لاني بالقرارة الفين وكالوصية لاني بالالف والالفين
ولان التكليف لا يمتثل الفسخ بعد تمامه والحكم من الف والالف لا يمنع صحة العقد فيكون
كالخلع اي الطلاق مما لا يفتق مال وهذا كذا في الف والالفين بحسب القدر المتفق به
فكذلك اهنا ولا وجه للرخص الي مهر المثل لانه موجب بكاح لا سميته فيه وبالحكم لا
سعدا للتسوية وافسد ابو حنيفة التسوية ووجب مهر المثل في هذه المسائل لان مهر المثل
هو الموجب الاصل في النكاح كالقيمة في باب البيع واجر المثل في الاجارة ومهر المثل معلوم وما
هو الثابت بالتسوية غير معلوم فلا يترك الموجب الاصل للمعلوم مما ليس معلوم فانه انما بعد ان
الموجب الاصل اذا كانت التسوية معلومة قطعا ولم يوجد تسوية معلومة قطعا فوجب المصير
الي الموجب الاصل وانما وجب اقل المالبس في الاقرار واخواته من الوصية والطلاق مال العتق
مال لانه ليس بها مهر اصل يعارض التسوية لجوازها في غير عوض **قوله**
مطالبه وجوابه هلا او جيمع التخيير في السرقة الكبرى كما في حصال الكفارة والمقتضى فيها
واحد فلما دخلت من جزايه متنوعة وفي مقابلة الحنابلة فدل تنوعها على تنوعها في الخوف
واخذ مال ورجع حتى قال ابو حنيفة ممن اخذ مال او مصل بحسب الامام من قتله ثم قطعه او
صلبه ومن صلبه او صلبه من دون قطع ليجازي تعداده والاختلاف في الحنابلة واما الكفارة
فهى مقابلة جناة واحدة وهو انشا فحسب على الواجب فيها واحدة بعينه الفعل **قوله** لما
كان او ساءل احد المذكورين ونوصي الحسب في موضع الاشفاق لو اتي كفاية اليه من الواجب
بقوله تعالى ففد به من ميام او صدقة او نسك ان الواجب واحد من الجملة لا بعينه والمكلف يتخير
في عمن واحد منها فعلا مع من الواجب من العمل وقالا في السرقة الكبرى اي
قطع الطريق لا يستحق الحسب في الجزاء المتفق بقوله تعالى ان يقتلوا او صلبوا او قطع ايدىهم
وارجلهم من خلاف او سقوا من الارض والمطالبة هي طلب الفرق من الصور من بقر المطالبة
هلا او اجنتهم الحسب في السرقة الكبرى في جزاء قطع الطريق كما اوجب التخيير في حصال
الكفارة والمقتضى للتخيير مع واحد فانورد النص في كل منها بلنطة والمقتضى في
للتخيير وما الفرق سها بقر الجواب ان لا ملق القول بالحسب في جزاء السرقة الكبرى
وذلك لان كلمة او دخلت من جزية متنوعة وهي العمل والصلب والقطع والتخيير هي في

مقابلة

مقابلة الاجزىة المسووعة والجزا على حسب الجزا فسر داد الجزا بزيادة الحنابلة وبمنقص
نقصانها قال الله تعالى وجزا سية سبه مثلها فدل تنوع الحنابلة في الحنابلة واخذ مال وقتل
بسر وجع من القتل واخذ مال على تنوع الجزا فسر داد الجزا بزيادة الحنابلة وبمنقص
الانواع وعند حنيفة الحنابلة يعاقب غلظ انواع فدل على انه لا يمكن العمل بطاهر التخيير بقره
ان الامة اجعت على ان القاتل اذا اذال مال لا يحار كماله في وجهه وان كان طاهرا لانه يقتضي
الحسب من الاجزىة الاربعة في الكل ولما دل سور الحنابلة في الحنابلة واخذ وقتل وجع من
القتل والاخذ على تنوع الجزا قال ابو حنيفة ممن جمع من الاخذ والقتل بحسب الامام من قطعه
ثم صلبه او صلبه ومن قتله او صلبه من دون قطع ليجازي تعداده والاختلاف في الحنابلة والمقتضى
فيه اما التعدد فلان السبب الموجب للقطع قد وجدوا السبب الموجب للقتل ايضا قد وجدوا فليز به
حكم السبب واما الاختلاف فلان الكل قطع المارة وهو واحد وكان له ان يقتصر على القتل او
الصلب واما الكفارة ففي مقابلة جناة واحدة وهو انشا فحسب على الواجب ان الواجب
خصا الكفارة واحدة غير عمن بعينه العمل والمكلف يتخير من في عمن واحد منها فعلا
قوله مسلمه وتعم لورودها في التنقيح لا تطع سها انشا او كفورا اي واحد منها
وهو نكرة في التنقيح ولا الا كلف لا نا ولا بالحنابلة حدها وبها ولا يصح في المعنى وعموما
على افراد لا الاستغراق فيعد عاصيا باحد من خلاف الواو **قوله** او قد تم عند ورودها في
التنقيح قال الله تعالى لا تطع سها انشا او كفورا اي لا تطع واحد منها لان او تناول احد المذكورين
وواحد منها نكرة في سياق التنقيح معهما لان من ضروره صدق الكلام اذا نفي واحد منهما من غير
غير التنقيح جميعا ان كان ضمرا وان كان نهييا فليس في وسع العبد الاتهلعن ادم غير عمن
كان من ضروره حصول الاتهلعن عن المنهي عنه وجوب الاتهلعن عنها ولو قال رجل والله لا
اكلم فلانا او فلانا بحسب تكلم احدها وتكلمها ولا يصح في عمن واحد ولو لم يكن للعموم في
الخيار له كما في قوله لا كلن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدها للبر ولا يحسب عليه
التكلم مع الاخر وعموم او على افراد لان افراد اصلها لانها تتناولت احد المذكورين والعموم
انما يستعار من يقرنها والسر من ضرورة العموم الاجتماع بل ثبت العموم بصفه الافراد
ايضا كما في كلمة كل وكلمه من وهو اقرب للحقيقة فوجب القول به رعايه للحقيقة بقدر الامكان
فيعد عاصيا بتكلم احدها بخلاف الواو فانه اذا قال والله لا اكلم فلانا او فلانا فانه لا يحسب عليه

يكلمها **قول** مسله وبهم في الاباحه فانها دليله كما سبق في الاول والفرق
بين الاباحه والتخيير كما في الامور بل جمع فيه دون الاباحه ومعرفة الفرق من خارج هو على
هذا الاكلم احدا الا فلانا او فلانا له الجمع ولا امر لكن الاملا او فلانا لا يكون مولى لهما لانه
الملاق بعد حضور فكانا باحه فجت **هـ** واوتعم اذا استعملت في الاباحه فان الاباحه
دليل العموم لان الاباحه هي الاطلاق ودر مع المانع وذلك في غير موضع بوجه العموم ضرورة
التمكن من العمل فاذا قيل جالس زيد او بكر ايضاً منه جالس احدهما او كليهما ان شئت
والفرق بين الاباحه والتخيير في الفرق بين وقوعه او في موضع الاباحه وبين وقوعها في موضع
التخيير ان الامور يكون محالاً للامر بل جمع فيه دون الاباحه فان الجمع على امر في الاباحه
جائز في قولنا ضرب زيداً او عمر الوضربها جميعاً لم يجز ولو جمع بين خصال الكفان كان
ممتثلاً باحدهما لا بالجميع لانها لا تجب العموم في موضع التخيير ومعرفة الفرق بين الاباحه
والتخيير من خارج وهو حال يدل على احد الامرين وعلى هذا اي على الاباحه تعرف بدلالة
الحال لو قال لاقبل الاكلم احدا الا فلانا او فلانا له الجمع له ان يكلمها جميعاً وكذلك لا فرق بين
جميعها الا فلانا او فلانا فليس يحرل منها لان صدر الكلام في المسلم من الخطر والاستئذان من الخطر
الاباحه فكان او في قوله الا فلانا او فلانا وفي قوله الا فلانا او فلانا واقعه في موضع الاباحه
فاوجب العموم **قول** **هـ** ويرد معنى حتى مجازاً في اختلاف هذه العطف نفي
وانما نوسق النفي دليل الغايه كلاً افا رقتا ونقضيني ولا اخل هل او اخل هل الا ضرب
اي حتى اخلها فان دخل الاولى حنت او الثانية او لا انتهت السمس **هـ** او صرف عطف
قد ورد معنى حتى مجازاً اذا اخل ما ملها لما بعدها نفي وانما فانها لم يكن من النفي
والانتهاء زواج بعد العطف والكلام بحمل الغايه فسر الجمع وحمل على الغايه مجازاً
وفيه نظر فانه يصح اختلاف هذه العطف نفي وانما فان النفي قد عطف على الاثبات
قال الله تعالى الذين آمنوا ولم يمسسوا ايانهم بظلم وبالعكس يقال ما رأت زيدا لكن رأت عمها
والاولى ان يقال اذا وجد الفعل بعد او منصوباً بمن غير ان يوجد عطف عليه منصوب تعذر
العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب بعطفه لثاني علمه فحمل او على حتى مجازاً القول
وانه لا افا رقتا ونقضيني حتى منصوب بعطفه باضمار ان بعد اولا جمل النفي فلما
كان التصديق عدم المفارقة لاجل النفي حتى كانه قال والله لا افا رقتا ونقضيني حتى

اي م

مسله

وجبه

وجبه اضرار ان يعلم ان الثاني لم يعطف على الاول ونزل الكلام منزلة قوله والله لا افا رقتا
اي ان بعصبي حتى وحتى بعصبي ويكون حرف الجار اعني الي او حتى داخل على الاسم في
المعنى لا على الفعل وانما جعل او بمعنى حتى اذا لم يصح العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب
بعطفه لثاني علمه فحمل ضرب الغايه بان كان بحمل الامتداد كقولك والله لا افا رقتا او
بعصبي حتى ولذلك والله لا اخل هل او اخل هل الدار او اخل هل الدار الا ضرب فان وفي المسلمين
معنى حتى اي حتى بعصبي حتى وحتى اخل هل الدار الا ضرباً محضت بفارقت اولاً وتقول
الاولى ولا وان معنى الحق اولاً ودخل الاولى بعد الاخرى انتهت السمس في معنى لانه لما
تعدى العطف والكلام بحمل الغايه فسر الجمع وحمل على الغايه مجازاً فانما فرق قبل قضا
الحق ودخل الاولى من الاخرى بقدر ما شر المحذور سمينه محنت فاذا انقض الحول لا ودخل
الثانية اولاً فقد اصبر على البراي وجود الغايه فصارتا كما لو قال والله لا اخلها
اليوم فلم يدخل حتى غرت الشمس **قول** **هـ** مسله حتى الغايه حتى مطلع النجم
واكلت السمكه حتى راسها بالجراي فانه باق وللعطف حالي القوم حتى زيد يكون اكرهم
اواردهم والسمكه حتى راسها بالنصب اي كلفته وقد عطف بها ثمة كضرب القوم حتى
زيد غضبان وناقضه مقدار الخبر حتى راسها بالرفع اي ما كول **هـ** حتى حرف وضعف
للاغايه حقيقه فانها مستعمله في الغايه بحيث لا تستقط معنى الغايه منها وان استعملت
في معان اخر فعرفت معنى الغايه هو المعنى الاصل لهذا الحرف وبحيث ان يكون الغايه فيه
شبه معنى المذكور او عند كلاً اسر ومطلع النجم كقولك اكلت السمكه حتى راسها بالجراي
اي قال راسها باق ونبت البارحه حتى مطلع الشمس ولا يشترط ذلك في الي فاستمع قوله
فمت البارحه حتى نصف الليل وصحمت البارحه الي نصفها وما بعد حتى غير داخل فاقبلها
عند اكثر الخاة كما في الي لان الاصل في الغايه ان لا يكون داخله في المعنى وبوجه قوله نفي
سلام هي حتى مطلع النجم فان اللزوم على تقدير الوقت على سلام او سلام الملائكة على تقدير عزيم
الوقت سمع عند طلوع النجم وذهب عند التفرغ من الترخي وعامة المتأخرين من اهل
المخا الي ان ما بعد اخل فاما سملها ففي سملتي السمكه والبارحه اكل الراس وسم الصباح
وذلك لان الغرض ان ينقض الشيء الذي يخلق به الفعل شيئاً حتى ياتي الفعل على ذلك
الشيء كله فلو انقطع الاكل عند الراس لا يكون فعل الاكل اتباعاً على السمكه كلها ولذلك

امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الفرض لما كان مذكور وهو قد فات في الغاية خلا الكلام
عن لفظة فلم يصح عمل عن الجرد والفراد السعرا في وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان بعض
المذكور قبله مدخل مما ضرب له الغاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زارني شرافة بلده حتى
الامير وسبني الناس حتى العبيد ومثال الثاني قرات القرآن البارحة حتى الصباح لا يكون دخلا
لانه ليس بعض الليل وعلى هذا اكل الراس وما يميم الصباح في مسلمة السمكة والبارحة وتستعمل
حتى العطف لما بين الغاية والعطف من المناسبة فان الغاية تصل بالمفيا وسرت عليه
والعطف متصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه ويكون المعطوف كقولهم مات الناس حتى الامساك
او للتخفيف مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة فقولهم جاء القوم حتى زيد يكون زيدا كرمهم
او ارد لهم وقوله اكلت السمكة حتى راسها بالنصب اي كلة حتى راسها وقد عطف حتى حكمة
مستترة نحو صرت القوم حتى راسها بان قد عطف حتى حكمة ناقصة مقدار الخبر نحو اكلت
السمكة حتى راسها بالرفع اي حتى راسها ما كول **قوله** مسلة وهي الغاية في
الفعل ومعنى كي فان تغدرا فله العطف حتى يعطوا الجرة وحتى تقتسلا معنى اي حتى لا
يكون فتنه معنى كي وحتى يقول الرسول بالنصب معنى اي زغايله لا يكون لفعله في قوله اثر
ومعنى كي يكون فعلهم سببا له وبالرفع على حله مبتداه اي هو يقول فكون غايته **ن** وحتى الغاية
في الفعل معنى اي غير ان يكون حله مبتداه كقوله سرت حتى ادخلها ويدرولون غايته هي حله
مبتداه كقولك خرج النسا حتى خرجت هندا حتى في الاصل للمفانية فوجب العمل به ما امكن لا يتكلم
اذا كان معنى معنى اي ومع دخلا على الفعل لانه حينئذ حرو وجرو صرف الجهر لا يدخل على الفعل
لانا نقول انا مع دخلا على الفعل لكونان مقدرا في ذلك الفعل وان مع الفعل في حكم الامم
داخله على الاسم بعد مر او يكون ما دخل عليه بحرو والمحل بها علامة الغاية ان تحت المصدر
الامتداد بان عمل من ضرب الملة وان يصلح الاخر دلالته على الانتهاء كالصباح فان لم يستقر
ان جعل غايته لغوات المعنيين او احدها حمل على المجازاة بمعنى كي ان امكن لمنا سبه بين
الغاية وبين المجازاة من حيث ان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عان وتشرط
الامكان ان يكون الحلف معتد اعلى فطين احدها من شخص في الاخر من شخص اخر لان
فعل نفسه لا يصلح جزا لفعله اذ الجزاء مكافاة الفعل والفعل لا يكا في نفسه عاقلة اذا
تغدر الغاية ومعنى كي للعطف المحض ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبروز من حكم

لام السبب

لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لا وجود المسبب ومن حكم العطف ان يشترط
وجودها للبروز فكله حتى في قوله تعالى حتى يعطوا الجزية وفي قوله تعالى حتى يحسبوا اعني لان
صدر الكلام وهو قوله تعالى قاتلوا وقوله تعالى لا تقربوا الصلاة بحمل الامتداد اذ المتبادر منه
يوم ما يومين واكثر وقبول الجزية يصلح منتها لها وكذا المنع من اذا الصلاة جنبها مستند
والاعتساف يصلح منتها له وحتى في قوله تعالى حتى لا يكون معه معنى كي اي كيلا يكون منه اي
محاربه وانما عطف حتى هذه معنى لام كي لان اجزا الكلام لا يصلح لانها الصدر اذ القتال
واجب مع عدم المحاربه فانهم وان لم يبدوا بالقتال وجب علينا محاربتهم صدر الكلام يصلح
سببا لانها الفتنه فوجب حمل على لام كي وحتى في قوله تعالى ولزوا حتى يقول الرسول
والذين امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قد سبب بقول معنى كي ان حركوا انواع
البلا الى الغاية التي قال الرسول وهو البسيع او شيئا متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم
صبر حتى قالوا ذلك فلا يكون نه لهم اي لزلتهم وانما نعم بالبيان سببا لثاله الرسول
ولا يكون لفعله في قوله اثر بل ينتهي فعلهم عند مقاتلة ومعنى كي كقولك اسلمت حتى دخل الجنة
اي وزلوا كي يقول الرسول ذلك القول فعلى هذا يكون فعلهم اي لزلتهم سببا لقوله وهو
لا يوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه ويرفع يقول على ان ما بعد حتى حله مبتداه اي هو يقول
مكون غايته **قوله** فروع عدي حوران لم اضربك حتى يدخل الليل ويشفع زيد
حتى ان اقلع صل الغاية وان لم تكن حتى تعدني فائاه ولم يغدره لم تحتلان الشفاعة
سبب الاطلاع وليس لعدد الدليل الامتناع عن الاتيان والعدا صالح جزا لانيه فحل عليه فصار
شرط برة الاتيان بالمقيد وان لم تكن حتى تعدني عند كعاطفه لعدم صلاحية الغاية
وعدم سببية الاتيان لفعل نفسه فكانه قال ان لم تكن فاعدي فاعدي فاعدي غريب
اتيانه بترد الاحث قال فخر الاسلام هذه استعارة بربعة ففقيهه والمجوز ما من الغاية
والعطف من الاتصال وقد استعملت العطف مع الغاية فجاز استعارة فقا من غير غايته بالنقد
في فروع ذكرها محمد في الزادات في رجل قال لعدي حوران لم اضربك حتى يدخل الليل ويشفع
زيد هل غاية فثبت ان اقلع اي امتنع من الغاية لان الفعل المحلوف عليه هو الضرب فثبت
الامتداد بطريق التكرار اي لا امتداد للفعل ضعفه لانه عرض لا سقي فلا تنصير امتداده
لكن بعض الافعال لا يمكن لامتداد تجدد الامثال من غير فصل كالموسيقى والركوب والضرب

من هذا القبيل كان شرط البر وهو المدا الى الغاية المضروبه له متصورا واذا كان محتملا
 لا امتدادا بالطريق الذي قلنا كان الكف عن الفعل المحلوف بان يقطع محتملا هذا الفعل لا يحال
 فكون شرط الفعل متصورا ايضا وابد من تصور شرط الحشم لان عقدا الممنوع حتى لو قال
 والله لا ملن فلانا وهو ميت فلانا فلا يعلم موتهم لمحت لان شرط الحشم غير متصور كشرط
 البرود دخول الليله والشفاعه دلالة الاقلاع اي الامساك والكف عن الضرب لان الامساك
 يمنع عن الضرب بها فوجب العمل بخصمه الغايه وجعل كل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغايه كان
 حتما ولو قال عدي حرا نل انك حتى يغدرني فانه ولم يغدره لم يمت لان التقدير لا يصلح
 دليل الامساك عن الامان اب لا يصلح دلالة على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس مستلزما ايضا
 ولهذا لا نعم ضربا لمدة فيه ففات شرط الغايه جميعا ولكن الامان يصلح سببا للنفذ
 لان الاتيان على وجه التقدير والزيادة احسان بدلي الى المضرورة يصلح سببا لاحسان ياتي
 منه الى الزايرة والتفدية صلته جزا الاتيان لانها احسان ايضا فيصلح مكانه للاحسان فعمل
 على المجازاة لان جزا السبب غايه السبب فاستقام العمل به فصار شرط بره فعل الاتيان على
 وجه يصلح سببا للجزا بالعدا وقد وجد ولو قال عدي انك لم انكر حتى تغدر عندك كان صي
 للعطف المحظوظ صلحه الغايه لان العدي من غير عدا اليها به احسان قال
 السى على انه عليه السلام لو دعت ابي كراع لا جبت وهذا ترك الاكل عند الابهة علامه العداوه
 والحلل عليه السلام اوجس خيفه في نفسه عند عدم الكف ضياعه واذا كان العدي احسانا
 لا يصلح غايه للاتيان بل هو دواعي الامان لا يمكن جعل حتى على الغايه ولا يعلم اتيانه سببا للفعل
 نفسه كما ان عمله لا يصلح جزا الاتيان فتعذر حله على المجازاة ايضا فعمل على العطف ومعنى الغايه
 او مضمي ثم لان التعقيب يتاسب مضمي الغايه فيتوقف العمل على وجود الفعل بوصف التعقيب
 فكانه قال عدي حرا نل انك فاتفق عندك فان تغدر عقيب اتيانه بزد الا حشم قال فخر الانام
 هذه استعاره ابل استعاره حتى لعني المعطف المحض من غير اعتباره معنى الغايه فيه بوجه
 استعاره بوجه لم يوجد في كلام العرب فانهم لا يقولون راست يد احمي عمرا كما يقولون راست
 زيدا فعمرا او فعمرا ولم يذكرها احد من ائمة الفقه بل معها اختراعها اصحابنا في صفة
 على قياس استعاره العرب والمجوز ما من الغايه والمعطف من الاتصال فان من الغايه والمعطف
 مناسبه من حيث يوصل الغايه بالجملة كالمعطوف فلا استعملت حتى للمعطف مع قيام الغايه

بلا خلاف

بلا خلاف فجاز استعارتها للعطف المحض من غير غايه اذا انقدرت حقيقتة **قوله**
 مسلمة البالي الاصلاق ولها اصحبت الشئ فيصح الاستبدال قبل القبض في شئ من العبد
 بكره موصوف من الحنطة لا بالعكس فانما يجب الاجل كونه سلما وتبع الاستبدال والفرق ان
 اضافته العقد الى العبد جعله اصلا ملصقا بالكره والشئ تابع وشرط وفي العكس والعكس عن
 الشئ في التعقيب في وامسحوا برو سكم وعن ما كره صلة لعبدك الفعل وقلنا ليس للتعقيب فيها
 فلا يترك له الوضع لغير ضرورة والاصلاق ممكن فاذا ادخلت في الاله بعدك الفعل الى كل
 المسوح كسحت واسم السهم بيدك وعلى المحل تعدك لفعل الى الاله فالنقد برو اسحق ابيدكم
 برو وسك الصقوها بها فلم يقتض استيعاب المحصول حقيقة المسح بالوضع فيما التعقيب
 لا لاقتضا الباد الاستيعاب في التبرير المسته ومن اجل ذلك ان خرجت الابا في شترط
 تكرره لاقتضا الملصق به بخلاف لان اذن لك حضور الغايه بالماهية **الابا الاصلاق**
 هو معناه بدلاله استعمال العرب البالي الاصلاق وهو اقوي دليل في اللغة والاصلاق يقتضي
 طريقين ملصقا وملصقا به فالملصق به ما دخل عليه الباء والطرف الاخر الملصق بالقلم في
 قولك كتبت بالقلم ملصق به والكتاب ملصق ومعناه الصقت الكتاب بالقلم ولما كان المقصود
 من الاصلاق اتصال الملصق بالملصق به دون عكسه فان المقصود من قولك كتبت بالقلم الاصلاق
 الكتاب بالقلم دون العكس كان الملصق اصلا والملصق به تبعه بمنزلة الاله للشئ واجل ان الباء
 الاصلاق والملصق اصل والملصق به تتبع صحت الباء الشئ لان الشئ ليس مقصود في البيع بل
 الشئ مع منزلة الاله فان الغرض الاصل من البيع الاتيان بالمملوك وذلك للحصول بما هو مبيع
 لا بما هو من لانه في الغالب من التقود وهو ليست مبيع بها في انها ولها هي وسر الى حصول
 المقتصد كالا له للشئ مبيع الاستبدال الكره من المص في شترط هذا العقد بكره موصوف
 من الحنطة بخلاف العكس اي شترط الكره الموصوف من الحنطة هذا العقد بانه يجب الاجل
 لكونه سلما ومسح الاستبدال بالكره والفرق انه اذا اضاف العقد الى العبد فقد جعله اصلا
 ملصقا بالكره فصار الكره تبع ملصق به الاصل فاما المسح اصل ملصق والى مع ملصق
 به واذا صار الكره تبع وجب في الزمة حالا ومع التصرف فيه قبل القبض في الاستبدال
 كما في سائر الامان وفي العكس بالعكس اي اذا اضاف العقد الى الكره فقد جعله اصلا
 ملصقا بالعبد فصار العبد تبع ملصق به الاصل واذا صار العبد ثانيا تبع والكره مبيعا

اصلا اعتد سلبا وصيرا العبد راس مال السلم لان راس المال هو السلم في الشئ فاعتبر
شرايط السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة الاستدلال به قبل القبض
قال بعض اصحاب الشافعي ان الباء في قوله تعالى واسموا بروسكم للقبض لان الباء اذا دخلت
في المحل افادت التبعيض فاجبت مسحة بعض الراس مثال مسحة الراس اذا استوعبته وسم
بالراس اي بعضه هذا هو المفهوم من عرف الاستعمال وعن مالك الباء صلاي مزبذرت
للتاكيد لان المسح متعد بنفسه واذا كانت مزبذره وجبت مسحة الكل قال اصحاب اي حنيفة
الباء ليس للتبعيض وضعنا فانهم ينقل احد من فئلة اللغة انه للقبض فلا تترك الا لصاق
الذي هو مفهومه الوضعي لغير الوضع الذي هو السعيض لغير ضروره داعية الى التكرار الضرورة
ههنا تنفيه لان الا لصاق ممكن فوجب العمل بالحققة محمل الباء على الا لصاق والمسح
لحناج الي محمل الالة فاذا دخلت الباء في الالة كان الفعل متعديا الي المحل ويصير المحل متعولا
فقط متعديا لفعل الي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدك وكقولك مسحت راس الميت بيدك
واذا دخلت الباء على المحل عدى الفعل الى الالة فكون التقدير في الالة واسموا ايديكم بروسكم
اي الصقوا ايديكم بروسكم فلا ينقض هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح بل يقتضي وضع
الراس على المسح والاصاقها به حصوله فحقه المسح بوضع الالة في التبعيض لاقتضا
الباء ان البعض مقدرا له المسح لان الباء للتبعيض واستيعاب المسح في التبعيض ثبت
بالسنة هذا جواب عن دخل مقدار تقرير الدخول ان الباء قد دخلت في المحل في قوله تعالى فاسموا
بروسكم وايديكم مسحة في ان لا يشترط الاستيعاب كما في التوضيح لكن الاستيعاب شرط لتقرير
الجواب انه لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء في المحل ولكنه يثبت بالسنة المشهورة
وهي قوله صلى الله عليه وسلم العار بكنك من ريتان ضرره للذراعين وضرره للوجه ومثل
هل السنة راد على الكتاب فجعلت الباء صلا اي زايدة ومن ذلك اي من ذلك الاصل
وهو ان الباء لا لصاق اشترط تكرار الاذن في قول الرجل لامرأته ان خرجت من هذا الدار
الاباء في فلة هذا حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بعد اذنه حيث ان قوله ان خرجت يتناول
المصدر لغيره وهو نكح في سياق السبق لان معناه لا يخرجني خروجا مطلقا عاما واستثنى
منه خروجا موصوفا بالاذن فيبقى سائر انواع الخروج داخلا في الخطر فاذا فعلت
وجب الجزاء والباء لا لصاق فاقضى الملصق ما يفتني شيئا يلصق بالاذن اذ

لن

لا بد للجار والمجور من متعلق والشيء الملصق بالاذن هو الخروج له لاله الكلام عليه فصار
الخروج الملصق بالاذن المستثنى عما يقتضيه موصوفا بالاذن وان كان
الخروج المستثنى نكحه في الاثبات لعدم صفة خلاف قوله ان خرجت من هذا الدار لان
اذن له رفاه لا يشترط تكرار الاذن حتى لو اذن في الخروج ثم لم يخرج ثم خرجت بعد اذنه
لم يثبت لان الكلام اذا بطلت حقيقته تعين مجازة وحقيقته الاستثنا منتزعة عنها
لان ان مع الفعل مصدر مصدر مستثني بالاذن من الخروج وذلك باطل فعمل مجازة وهو
ان يجعل غايته لان الاسماء يناسب الغاية من حيث ان حكم ما هو الغاية على خلاف الغاية
كما ان حكم ما هو الاستثنا على خلاف المستثنى منه فمحتمل الاستثنا غايته منزه حتى
والغاية محصل بالمهاية ولا يوقف على التكرار **مسألة** على الاستعلاء
فاسمعت الاجاب في الزمة في قوله لزم على الف الان يفيره بانها قد بيعه وهي في المعامات
كالسج والاجارة والذلل بمعنى الباء والمجور سبب الوجوب في الا لصاق وفي الطلاق
معنى الشراء فلا يحب شي في طلق ثلثا على الف اطلقتها واحده عند اي حصة واجبا
ثلث الالف كما في الباء وقرق بان الواقع لا معارضة عنه ومن الزمها بل يسمها عاقبة
وهي لشرط البقاء وهو ممكن فان الطلاق معلق فاذا خالف مقصود هاهنا التعلق
لم يحب شي لها في المعاوضات فلا يمكن اعتبار معنى الشرط فيها **مسألة** كنه على وضعت
للاستعلاء ومنه يقال فلان امير علينا لان الامر علوا على غيره فاسمعت الاجاب
في الزمة في قوله لزم على الف لا يوافق الاستعلاء والاستعلاء في لزم على الف في
الاجاب دون غيره فكانت في مثل هذا الموضع الاجاب دون غيره باعتبار اصل الوضع
فكان مطلق هذا الكلام محمولا على الدرس لان الاستعلاء فيه الان يصل به الوديع موصول
لنلان على الف وديعه محسب لا يشك الدرس لان على محمل معنى الوديع من حيث ان
فيها وجوب الحفظ فمحتمل عليه هذه الدلالة وكنه على في المعاوضات كالبيع والاجارة
والنكاح بمعنى الباء مثل قولك بعتك على الف درهم واجرتك على الف درهم وتزوجت على
الف درهم معناه بعتك درهم وكذا الباق لان عذر العمل بمقتضاها فان الاجاب
على الف غير مستصوب محمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء بطريق المجاز والمجوز ما
من العوض والمعرض من الوجوب والاتصال كنه على في الطلاق بمعنى الشرط عند اي

والسنة المفتي قال
ان حرجا لا يادى في حرج
من ما ذكره من حرج
اذن حرج ولا يثبت
الامر في كتاب الامان
واما العباد وال
حرج مراد اطلب
واحدة في كتاب الطلاق

المبدأ عند أبي حنيفة للضرورة **٥** الغاية ان قامت بنفسها بان يكون موجودا قبل
التكلم ولم يكن مقتضاه وجودها الى المقيام تدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمه بنفسها لا
يمكن ان تستتبعها المقيما مثل قوله نعمت من هذا البستان الى هذا البستان فان الغاية لا تدخل في السمع
وسمالم تدخل الغاية في علم المقيما قوله نعمت ثم انتوا الصيام الى الليل وان تناوالت الغاية صدر الكلام
واقعا على الجملة اي المقيما والغاية جمعها لغاية لاخراج ما وراءها مدخل الغاية في الحكم كما قالوا
في المرافق انها داخل تحت الفصل وهو مذهب عامة الفقهاء لان المقصود من ذكر المرافق استقلا
ما وراءها اذ لو لا ذكرها استوعبت الوظيفه كل لا بدخل فلا بدخل تحتها لا سقاط بل بقيت داخله
تحت الوجوب لمطلق اسم اليد ولهذا افهمنا الصواب من اطلاق اليد في التيميم لا يد الى الجلب
وكما قال ابو حنيفة اذا باع بشرط الخيار الى الغدا او الى الليل او الى الظهر يدخل الغاية في مدة
الخيار لان الغاية ههنا احد الاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقا لم يفسد الخيار ويؤثر في الغاية
العقد وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فمضى الغاية داخله تحت الجملة كما مر في المرافق في الوضوء
ومنع ابو حنيفة في قوله لفلان على من درهم الى عشرين دخول العاشر في الوجوب فيلزمه تسعة
لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمدا الوجوب اليه فلا بدخل واذا دخل ابو حنيفة
ومحمد العاشر في الحكم لان العاشر غير قائم بنفسه اذ لا تحقق العاشر الا بوجود تسعة اخرى
قبله كما لا تحقق الاول الا بوجود ثان بعده فلا يكون كل واحد منهما غاية مالم يكن ثابتا وذلك
بالوجوب وكذا في المطلق اي دخول الغاية الاخيرة عنده ودخول الغايتين عندها ثابت
في قوله انت طالق من واحدة في ثلثه وانما دخل المبدأ عند أبي حنيفة للضرورة وهو انه انما يقع
ما من المبدأ الاول والغاية الاخيرة بنصبه فيكون ما من المبدأ الاول والغاية الاخيرة ثانيا
والثاني على حقيقته لا يتصور الا بالاول فاقترض له دخول الاول لمصير ههنا ثانيا ولم يقتض
دخول الثالث لان الثاني ثان بلا ثالث فقلنا بالمبدأ الى الغاية الاولى على مجازة ولا حقيقة
الثاني لانه هو الواقع والحكم المطلوب بهذا الاحاب فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقته
الغاية بخلافه اذا قال سطا لثانيه فانها تقع واصل لان الثانية تلغى ولم تكن ثابتا
بالواحد قبلها لانه لم تجز لها ذكر كمثل الثبوت والطلاق لا يثبت الا بلفظ **قوله**
مسألة في الظرفية والخلاف في است طالق غدا او في غدا فلا بد منها اثباتها واحدا وقرق بان اسقاط
الحرف وجب انقال الطلاق بالغد فوقع في كنهه معسوله ولم يصدق في التأخير واثباته اوجب

انفصال

انفصاله مجزئ بهم صدق لكون السه مسله للاهم ومثله ان صمت الدهر او في الدهر فلا بد
على الابد والثاني على سبيله **٥** كنه في الطرف اي جعل ما دخل في عليه طرف لما قبلها ووجاهة
له فاذا اعلنت الخروج في يوم الجمعة والركض في المبدأ ان فقد احضرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج
وصار وجاهة له وان المبدأ ان قد اشتمل على الركض وصار وجاهة له هذا اصل كنه في وقد استعمل
على سبيل التوسع في مثل نظرت في الكتاب وانا في حاجتك على معنى ان الكتاب جعل وجاهة للنظر
وعلى معنى ان عنايته لما كانت مصروفا الى حاجته صارت كافيا قد اشتملت عليه لعليتها على
قلبه واختلافهما بل بوجوبه في حذفه واثباته في ظروف الزمان لحوائط طالق غدا او في غدا
ابو يوسف وعمره حذفتها واثباتها سواء اي است طالق غدا وانت طالق في غدا سواء في الحكم حتى لو نوي
اخر النهار في قوله في غدا لا يصدق فقتل لان حذف حرف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين
قوله خرجت اليوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدهر وسكنت في الدهر او قد اتفقوا على
انه لو قال غدا ونوي اخر النهار لا يصدق قضاء وصدق ديانة فكذلك اذا قال في هذا الا ترى ان قوله
غدا معناه في غدا لكن قد حذفت عنه في احصاء اركان في الحكم سواء فرق ابو حنيفة بين
المسلسل مما اذا نوي اخر النهار فقال في قوله في غدا يصدق ديانة وقضاء في قوله غدا
يصدق ديانة لا قضاء لان سقاط حرف الظرف اوجب انفصال الطلاق بالغد على وجه الاستيعاب
ان امكن لانه حينئذ يشابه المفعول به من حيث انصار معولا للفصل منصوبا في وقوع الطلاق
في كنهه فتعين ان يكون الطلاق واقعا في اوله ليحقق الاستيعاب فاذا نوي اخر النهار فقد ثبت
مقتضى كلامه الي ما هو محقق عليه فلا يصدق قضاء وصدق ديانة لانه نوي محتمل كلامه
واثبات حرف الطلاق اوجب انفصاله مجزئ بهما اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب
فوق الطلاق في جزئيهما واليه ولا به التعيين كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوي اخر النهار
يصدق قضاء كما يصدق ديانة لان النية مسله للاهم لا مغيره للحقيقة ومثله ما نحن فيه
قوله ان صمت الدهر او في الدهر فكذا في الاول على الابد حتى كان شرط الحنث جميع العرو والثاني
على سبيله حتى لو نوي الصوم الى الليل ثم افطر ما شرع فيه حنث **قوله** مسله واستعار
للمعصية اذا استعمل كطالق في دخول الدار والمجوز ما في الطرف من معنى المعصية وكان معنى
الشرط فلا يقع بطالق في مشيئة الله في الدار ان اراد الدخول يصدق ديانة ولم يزد عشر في
الاقرار بعشرين في عشرين لعدم امكان الظرفية وان نوي المعصية صدق في التوقيد واثباته اوجب

لعله
الدار

مع واحد فان نوى مع فعل الدخول وقعا او الواو فواحدة **هـ** تسع في المعية اذا
نسبت الى الفعل في قوله انت طال في دخولك الدار لان دخولك يصلح طرفا للطلاق على معنى
ان يكون شاعلا لانه عرقل من بعد الدخول حقيقة في فستعنا بمعنى المعية والمجوز ما
في الطرف من معنى المعية اذ من قضيم الطرف الاحتواء على المظروف فيقارنه بجوابه فيصار
معنى مع متعلق بوجود الطلاق بوجود الدخول لان قران المشي بالشيء يقتضي وجوده ضرورة
فكان من ضرورة بطلان بطلان الدخول لانه لا يكون شرطا محققا لانه مع الطلاق مع دخول
لا بعده فلهذا اقال معنى الشرط واذا صار في معنى الشرط لا مع الطلاق بقوله انت طال
في شبهه انه على ان المشية لم يصلح طرفا للطلاق فتعذر حمل على الطرفين فحمل على التعلق
فكان ضامة الطلاق في المشية بعلتها والتعلق بالمشية كحصة الشرط ابطال للاختصاص
فلهذا اذا اقال انت طال في الدار و اراد الدخول اي انت طال في دخول الدار صدق فيها
شبهه ومن لم يصبر على ما ذكره على ان في تسع في المعية يلزم المقترع عش في القرار
عش في عش بان قال على عشرة في عش اعدم امكان الطرفين لان العشرة لا يصلح للطرفيه
مبلغا بل يلزم عش وان نوى المعية صدق لان الطرفين معنى المعية يلزم عشون وبقوله
انت طال واحدة في واحدة مع واحدة عند عدم التيه سواء كانت المراد مدخولا بها او لم يكن
فان نوى مع تقعا جميعا قبل الدخول كما تقعا جميعا بعد الدخول وان نوى الواو مع واحدة
صل الدخول لحصول البينونة بما صل الواو وتقعا جميعا بعد الدخول كما لو صرح بالواو بان قال
انت طال واحدة وواحدة فانه مع واحدة من الدخول وتقعا جميعا بعد الدخول **قوله**
سبعة للقران مع في طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقعا قبل المسيس ومن التقدم
مطلوب الحال في طالق مع دخول الدار في غير الملبوسة واحدة قبلها واحدة تقعا او قبل
واحدة واحدة وبعد للماصر وحكمها ضد قبل والضابط ان الطرف اذا قيد بالضمير كان
منه لما بعده والا فلها قبله وعند الحوض فاستعملت الامانة لئلا انتها على الحضرة دون
اللزوم **هـ** مع معناه الاصل القران اي المقارنة لا تنفك عنه فاصل الوضع فتقع في قوله
انت طال واحدة مع واحدة او واحدة معها واحدة طلقنا قبل المسيس او بعده وقبل التقدم
فاذا وصف الطلاق بالقبليّة المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده
فاذا اقال لامر انت طال قبل دخول الدار طلقنا الحال حصلت الدار بعده او لم تدخل

واذا اقال

لعله
مع طلعت

واذا اقال غير الملبوسة انت طال واحدة قبلها واحدة مع طلعتا ولو قال لها انت طال
واحدة صل واحدة مع طلعه واحدة وبعد للتأخير وحكم بعد ضد قبل اي اذا اقال غير
الملبوسة انت طال واحدة بعدها واحدة مع طلعه واحدة ولو قال لها انت طال واحدة
بعد واحدة والضابط في تخرج هذه المسائل شيان احدهما ان الطرف اذا وقع بين سمين
وقيد بالضمير كان منه لما بعد وان لم يكن مقيدا بالضمير يكون منه لما قبله فاذا اقال
جاني زيد قبل عمر وكانت قبله صفة لم يلزم زيدا اذا اقال قبله عمر وكانت قبله صفة
لعمر والمراد يكون الصلبة منه لكذا كونها صفة من حيث المعنى اي المتقدم الذي هو
معنى الصلبة منه معنوية لكذا واما اللفظ فنصوب على الطرف ولو كان منه لفظا لم يكن
الا للزم كورا ولا والثاني ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه في الحال لان من ضروري
الاستناد الوقوع في الحال وهو ما لا لا يتبع غير ما لا لا يستند منه الا يقع في الحال بعضها
لكلامه فاذا اقال غير الملبوسة انت طال واحدة صلها واحدة كانت قبله صفة للتأنيده وليس
في سعة تقدم الثانية وفي وسعه القران كما اذا اقال معها واحدة سلس من قصده قدر ما كان
في سعة وصار كانه قال صلها واحدة وقعت عليك واذا اقال انت طال واحدة قبل واحدة كانت
الصلبة منه الواحدة الاولى ولم يقيد بها بهذا الوصف بان قال انت طال واحدة وواحدة وقعت
الاولي سابقه ولغت الثانية لعدم الحمل فعند التاكيد به اوي وصار معناه صل واحدة مع صل
واذا اقال انت طال واحدة بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة للثانية فلا مع لانه
للم يترك الثانية بعد لانه لا يقع في الثانية لعدم الحمل فعند التاكيد اوي وصار كانه قال
انت طال بعد الاولى وقعت عليك واذا اقال انت طال واحدة بعد واحدة وقع سنان لان
البعدية لصير صفة للاولي بمعنى تأخير اوي وليس في سعة ذلك بعد ما اوجبه في
وسعه الجمع فثبتت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة مع عليك وعند الحوض
حتى اذا اقال فلان عندك لفة رهم كان قرارا بالوديعة فاستعملت الامانة لان الحضرة
تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه **قوله** صل ان واذا امتي وصار
وكل وكلاما ومن الشرط واصلها ان تحتصر بعدد على خطر الوجود وانته في منع
العلم عن الاعتقاد وفي ان لم اطلقك فطالق لا يطلو حتى يموت مطلق في اضر جياتة اوي
هي مطلق في اضر جياتة في الجمع **هـ** ان هو الاصل في باب الشرط لا يقتضي معنى الشرط

ان
خطر

لسه معنى افرسوي الشرط بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل في معان افرس غير
الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما تفيد الشرط بمعنى ان فعلهم انه اصل ومعنى ان شرط
احد المجلسين الاخرى على ان يكون الاولى شرطا والثانية جزا سعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك
ان تاتى كوكبك متعلق الاكرام بالاسان ومحض ان معدوم على خطر الوجود اي تردد بين ان
يوجد وبين ان لا يوجد وانما كان للمعدوم لان المنع او الجمل يمنع الوجود والجمل عليه لا يتحقق قوله
على خطر الوجود احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لا محالة كظهور الشمس عند النظر
الي العادة اثران في منع العلم عن اعتقادها على الحكم الي ان يبطل التعليق بوجود الشرط
محيند يصير بالنسبة علمه وعلى ان الشرط المحض في الوجود لا يخلو لامرته ان لم اطلق
فانت طالق لما لم يطلو حتى يموت مطلقا في فرضية مل ان يطلوها لان الشرط وان
جعل عدم انتاع الطلاق عليها شرطا ولا يفتق بوجود هذا الشرط مادام حيوان يات المراه
مل ان يطلوها وقع الطلاق ايضا مل موتها على الجمع لان انتاع من حكمه الوقوع وقد تحقق
العجز عن الانتاع قبل موتها على الجمع لانه لا يقع من حكمه عقبه الوقوع فيحقق شرط الحث
قوله مسكه الكوفون اذا اللطوف والشرط وعلمه ابو حنيفة والبصرون للظرف
وفيها شبه من الشرط ولا يسقط عنها معنى الوقت كمن والفرق لزوم المجازاة متى في غير الاستسقاء
مخلاف اذا عليه صاحبه فاذا كان عنده وكمن عنده فاوقفا عقيب المبر لا نها
لوقت المستقبل واستعملت فاليعن معنى الشرط في قولك لربك لربك اذا اشتد الحر ولا تقول
ان واتيك اذا ذهب البرد لان لانها شرط وهو ما كان على خطر الوجود واذا الامر متروك
او كان فكات مفسر والشرط مبهم لكنها استعار للشرط ولا يسقط عنها معنى الوقت
كمن في معنى عدم التقييد بالمجلس جماعا قال قد استعملت للشرط وحده واحص الفراء
واذا تصيبك خصاصة فخل ٥ واذا استعملت فيها وقع الشك في الطلاق فلم
يطلق ووقع الشك في ارتفاع المشية بعد ثبوتها فلا يبطل ٥ اذا كلف مشترك من الطرفين
والشرط عند اللومس وعلمه ابو حنيفة فاذا استعمل في الشرط لم يقع فيها معنى الطرف
وصارت بمعنى ان وعند البصرون اذا اللطوف يستعمل للشرط لان فيها شبه من الشرط
ولا يسقط عنها معنى الشرط عند استعجالها للشرط كمن فانها للوقت لا يسقط عنها حال
والفرق من متى واذا لزوم المجازاة متى في غير موضع الاستفهام بخلاف اذا فان المجازاة

بها غير لازمة

الرد

بها غير لازمة بل المجازاة في جبر الجواز وعلى هذا صاحبه ابو يوسف ومحمد فاذا كان عندك
حنيفة ولمن عندك ما يات فيمن قال امرته اذا لم اطلقك فانت طالق قال ابو حنيفة لا يقع
الطلاق حتى يوتى بها مثل قوله ان لم اطلقك فانت طالق واقع ابو يوسف ومحمد الطلاق
عقيب المن مثل قوله متى لم اطلقك فانت طالق لان اذا اسم للوقت منزلة سائر الظروف
وهو للوقت المستقبل واستعملت اذا خاليه عن معنى الشرط في قولك لمنك لربك اذا اشتد الحر
اي حنيفة ولا يصح ان ههنا فلا يقال لمنك لربك اذا اشتد الحر ونفك لربك اذا ذهب البرد
ولا يقال لربك ان ذهب البرد لان ان شرط والشرط ما كان على خطر الوجود وتردده واذا
يدخل لافادته الوقت الخاص على امر متروك اي فيخطر لا محالة كقوله تعالى اذا الشمس كورت
لان ذلك سيوجد قطعا وامر كائن اي بوجود في الحال كقوله واذا تكون كرهة اذ عيها
واذا كان اذا مسكه للترقب والكابن كانت مفسرة من وجه ولم يكن معناه من حيث ان
وجوده في المستقبل معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقت وجوده عينا اذا كان متروكا فلا يصح
شرطا لان الشرط مبهم متردد الوجود في المستقبل لكنها استعار للشرط لما ذكره
من لنا سبه من الطرف والشرط ولا يسقط عنها معنى الوقت فان المجازاة متى لازمة في
هذا لم يسقط عنه الوقت الذي هو حقيقة متى والذي يدل على ان اذا لا يكون للشرط ان
من قال امرته انت طالق اذا سلمه بتقييد المجلس كما اذا قال متى فاذا مثل متى في عدم التقييد
بالمجلس جماعا ملو كان اذا الشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كالوقت لا تطلق
ان شئت بطلت مشيتها بالقيام عن المجلس فعلم ان اذا للوقت حقيقة واذا سب هذا كان
الطلاق مضافا الي زمان خال عن اليناع وكما سكت وجدد للوقت مطلق وقال
ابو حنيفة قد استعمل للشرط وحده من غير اعتبار ظرفه واحص الفراء ان اذا استعملت للشرط
وحده يقول الشاعر واستغن الغناك وبك بالغنى واذا تصيبك خصاصة فخل ٥
معناه وان تصيبك خصاصة لا شبهه لان اصابة الخصاصة من امور المترددة واذا
ثبت استعمال اذا في الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في الطلاق لان جعل معنى الشرط
لا يقع وان جعل معنى الوقت يقع فلا يقع الطلاق بالشك ووقع الشك في انتاع المشية
بعد ثبوتها فما استشهد به فلا سلطان للشك **قوله** مسكه متى الوقت مبهم كانه
مخوذي بها وجزم مع لزوم الوقت فوق بطا لى متى لم اطلقك عقيب اليه من ولم يتيقن متى

شئت بالمجلس وكل ذلك معها وكل ذلك مدكران في العموم **هـ** متى اسم للوقت المجهول لا يختص
بوقت دون وقت وكان متساوياً لا في اللفظ بل في المعنى فلهذا لم يشارك في لزوم في باب المجازاة وجزم
ما دخل عليه من بها مثلاً مع لزوم الوقت لأنها حقيقة في الوقت وقوع الطلاق بقوله أنت طالق
متى لم اطلقك عقيب السمين وقوله أنت طالق متى شئت لم تنقيد بالمجلس ولزلاهما وكل ذلك
تذكران في العموم أي بحسبها في العموم **قوله هـ** مسله كيف لسؤال الحال فان استقام والا
بطل فانت حر لغيره شئت اعتقاد في الطلاق مع واحد والوصف والقدر من بعد بالنيه وقال
لا سئل الاشارة فخاله ووصفه اعني الينونه والسنية كاصله مسلق بتعلقه **هـ** كيف
للسؤال في الاستفهام عن الاحوال لا يكون طرفاً حقيقة لانه لا تتضمن معنى في لكنه جار مجرى
الطرف لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف يدركان معناه على أي حال هو أصح أم سقيم قاييم
او قلعه وانما قلنا اذا كان متضمناً معنى على يكون جارياً مجرى الطرف لانه متضمن للحال في الحال
جار مجرى الطرف لانه مفعول فيها فان استقام حل كيف على السؤال عن الحال بان يكون الشيء
الذي يتعلق به كيف له حال يسأل عنها جعل عليه والا أي وان لم يستقم حل على السؤال عن الحال
بطل ذكر كيف فعل هذا قال بوحيفة قول السيد لبعده انت حر كيف شئت اعتقاد لانه لا يستقيم
حماها على السؤال عن الحال لان الحرية ليس لها حال بل حكم شرعي ثبت بدونه الوصف فلا يتعلق بشيء
العبء وهو معنى قوله والا بطل فلوشا السيد اعتقاد على ما لا بد من اجل او شرط او ساء الترتيب فذلك
باطل عنده وهو صريح في قول الرجل امراته انت طالق كيف شئت يقع طلاقه واحده
قبل المشية والوصف والقدر من بعد بالنيه ثم ان لم يكن مدخولاً بها فقد بانت إلى عدة ولا مشية
لها وان كانت مدخولاً بالتطبيق الواحدة الواقعة قبل المشية رجعية والمشية إلى المدة
في المجلس بعد ذلك فان كانت لها منة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان كانت المرأة ثلثاً وقد نواها
الزوج تطلق ثلثاً وان كانت واحدة بائنة وقد نوي الزوج ثلثاً فهي واحدة رجعية وان كانت ثلثاً
وقد نوي الزوج واحدة بائنة فواحدة رجعية لانها كانت غير مانوي ووافقت عرضاً فوضها
فلا يعتبر وقال أبو يوسف وعمر لا تقع عليها شيء ما لم يشأ فاذا كانت فالفرع كاتال بوحيفة
وعلى قياس قولها لو قال العبد انت حر كيف شئت ينبغي ان ثبت ما شرط ارادة المولي
في ذلك ولا ما لا يقبل الاشارة أي لا يكون محسوساً شاراً إليه مثل الطلاق والعاق والطلاق
ونحوها فخاله ووصفه بمنزلة اصله في الطلاق اعني الينونه والرجعية ووصفه اعني

السنية

السنية والبدعية منزلة اصل الطلاق لانه وجوده لما لم يكن معاً محسوساً كان معرفه وجوده
بأوصافه وانما هو كوجود النكاح يعرف بأثره وهو ثبوت الحمل ووجود السبع بأثره وهو الملك
واذا كان كذلك كان معرفه وجوده مفتقرة إلى وصفه كافتقار وصفه في وجوده اليه وكان
وصفه بمنزلة الأصل من هذا الوجه فاذا انغلق الوصف يعلق الذي هو بمنزلة السبع من حيث تعلقه
ايضاً وقيل لا يظهر ان الحال والوصف مترادفان يعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير لم يكن
الامثلة الاربعه امثلة للوصف **قوله هـ** النوع الثاني المركب والاصوليون ان الكلمة المركبة
من حرفين فصاعداً الكلام فهو اذا ما انتظم من الحروف المسبوبة المتواضعة عليها الصادر عن
مختار واحد والحروف فصل عن الواحد والمسبوبة عن المكتوبه والثالث عن المجهول والرابع عن
صدورها عن أكثر من واحد واختلفت في طلاقه على كلمات غير منتظمة المعاني واهل اللغة
انه المركب من كلمتين بالاسناد وهو نسبته احد الجزير للاخر لا فاده ولا يباقي ذلك الا في سمين
او فعل واسم لوجود المسند والمسند اليه والكلمة التي منها التركيب هي اللفظة المستقلة المستغنى
لمعنى مفرد **هـ** لما فرغ من النوع الاول شرع في النوع الثاني منه وهو المركب اعلم ان الكلام قد
يطلق على عبارات الدالة بالوضع تارة وعلى مدلولها القائم بالفساد تارة والفرع ههنا متعلق
بالاول والكلام اللفظي قد يطلق تارة على ما تالف من الحروف والاصوات من غير ان يدل على شيء
وسمى به لا وقد يطلق على ما يدل على شيء وهذا يقال كلام مجهول وكلام غير مجهول وسوا كان الطلاق
الكلام على المجهول بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فالمتصور في هذا الموضوع بيان الكلام الذي
للسم مجهول الغد وقد اختلفوا فيه فقال اكثر الاصوليين الكلمة المركبة من حرفين فصاعداً الكلام
فلهذا قالوا في صدره هو ما انتظم من الحروف المسبوبة المتواضعة على استنهاها الصادر عن مختار
واحد فقوله ما انتظم كل جنس البعيد قوله من الحروف دارادته حرفين فصاعداً فصل احتريه
عن الحرف الواحد كالزاي من زيد وعن الكلام النفساني وقوله المسبوبة فصل احتريه عن
الحروف المكتوبه وقوله المتواضعة على استنهاها فصل احتريه عن المجهول وقوله الصادر عن مختار
فصل احتريه عنها يسمع من بعض الجاد ان على صوره ما انتظم من الحروف المسبوبة المتواضعة
على استنهاها فانه لا يسمى كلاماً على ما هو الصلح ههنا وقوله واحد فصل احتريه عما يصدر
من أكثر من واحد فانه لا يسمى كلاماً ومنهم من قال لكلمة الواحد وان كانت مشتتة من الحروف

بلع حرف

ان
الى الاخر

لعله
المصطلح

ان هذا هو التوقيف والاصطلاح والتوقيف في البعض والباقي على الاحتياط والتوقيف
 ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وجمع من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى ووضع متعلق
 لنا بتوقيف بالوحي وخلق الحروف والمسموعة لو احدا وجميع مع خلق علم ضروري لادولهم
 بانها قصدت للدلالة على المعاني واحتجوا على هذا بايات منها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها
 الى قوله لا علم لنا الا ما علمتنا نقرر له لو لم يكن اللغات توقيفية لم تكن معناه من عند الله تعالى
 واللازم باطل لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل ذلك على ان ادم والملائكة لا يعلمون الا بتعليم
 الله تعالى منها قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخله
 في العموم ومنها قوله تعالى ان من الاسماء سميت سمواها اسمها وما اكرم ما انزل الله بها من سلطان ذلك
 على تشبيه بعض الاشياء من غير توقيف بل على ان ما عداها توقيف ومنها قوله تعالى واختلاف
 السننكم ما نه ان المراد بالاسم اللغات لا الجوارح من الاسماء لان اختلاف اللغات يبلغ في
 مقصود الاية فالحل عليها اولى بتسمية للشيء باسم سببه واذا كانت اللغات مخلوقة كانت توقيفية
 وذهب المشتملة وجمع من المتكلمين الى انها اصطلاحية انبثت داعية واحدا ودراعي
 جماعه الى وضع هذه الالفاظ بازا معانيها ثم عرفوا بالقرآن والاشارة كتعليم الوالدين
 الطفل واحتجوا على ذلك بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومهم فانه دل على ان الوضع مقدم
 على البعث فلو كانت توقيفية لكان التوقيف بالوحي فيلزم تقدم البعث فيدور وذهب
 الاستنادا بواضح الاسفار الى اننا لنعلم اننا في التواضع والاصطلاح توقيفي
 فرار من التسلسل لانه لو كانا للكل بالاصطلاح احتج في تعليمها الى اصطلاح اخر سابق
 عليه وذلك بالاصطلاح يعرف بالاصطلاح اخر فتسلسل وجوز حصول ذلك التدرج بكل واحد من
 الطريقين وذهب القاضى بونكر الى ان كل واحد من المذاهب الثلاثة ممكن فانه لو فرض وقوعه لم
 يلزم منه محال ووقوع البعض منها طئي فانه ليس عليه دليل قاطع والظنون متعارضة متشعبة
 بها المصير الى البعض والحق ان المطلوب في هذه المسئلة ان كان بعض الوقوع لبعض
 المسائل للمذاهب فاختار ان لا يتبين في شيء منها وان كان المقصود هو الظن والحق ما ذهب
 اليه السمع ابو الحسن الاشعري لظهور الايات في المطلوب فان قيل لانسان ظهور الايات
 في المطلوب ما قوله تعالى وعلم ادم فعناه اللهم وبعثه اعنته على الوضع واعطاه من العلوم
 ما تمكن به من الوضع كما قال في حق داود وعلمناه صنعة لبوس لهم ابي الهنا وليست

ان المراد

ان المراد منه تعليم الاسماء حقيقة والتوقيف ولكن اراد به كل الاسماء مطلقا والاسماء التي كانت
 موجودة في زمانه الاول صنوع والثاني مسلم ولين سلم انه يريد به كل الاسماء مطلقا لكن ذكره
 على ان علم ادم بالاسماء توقيفا ولا يلزم ان يكون اصل الاسماء توقيفا لجواز ان يكون تعليم مصطلح سابق
 على ادم والبارى تعالى وقفا دم على ما اصطلاح عليه غيره ولين سلمنا ان جميع الاسماء المعلومه لادم
 بالتوقيف من غير مصطلح سابق منع الاستمرار لجواز نسيان ادم لاسماء ولم يوفق عليها من قبله
 بعده واصطلاح اولاده من بعده على هذه اللغات والكلام انما هو في هذه اللغات ولما قولنا
 في الكتاب من شيء فالمراد به ان ما ورد في الكتاب لا يقرى فيه وان كان المراد به انه يتبين فيه كل شيء
 فلا يدل على التوقيف لجواز نسيان المصطلح لمن يقدم وبه يخرج الجواب عن قوله تعالى علم الانسان ما
 لم يعلم واما اية الزم فانه انما كان على اطلاقهم اسما الاصنام مع اعتقادهم كونها آلهة واما
 اية اختلاف الاسماء فالاسماء فيها غير محمول على نفس الجارح بل لا يلزم من صرفها عن
 مفهومها الحمضي وليس محمولا على اللغات حتى يكون اختلاف اللغات اية اولى من محمولا على الفرد
 على اللغات حتى يكون الاقرار به بل هذا اولى بتوقيف التوقيف على معرفة كون تلك الالفاظ دالة
 على تلك المعاني وذلك لا يعرف الا من خارج عن تلك الالفاظ والكلام فيه ان كان توقيفيا كالكلام
 في الاول فينتسلسل فلم يسبق غير الاصطلاح فمعنى الجواب عن الاول ان حمل التعليم على الالهام
 خلافا لظاهره لانه ان من اخترع اسما واصطلاح عليه مع نفسه مع ان يقال انما علمه احد
 ذلك ولو كان الاطلاق التعليم بمعنى الالهام ما يفعله الانسان مع نفسه حقيقة لما هو فيه حيث
 مع نفيه دل على انه مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يلزم من الجواز نفي ذلك من التعليم في حق
 داود الجاز في حق ادم الا بدليل دل على الاشتراك في المجاز والاصل عدمه ولا وجه لمنع تعليم
 كل الاسماء فان المنع انما يصح اذا لم يكن جميع الاسماء موجودة في زمان ادم وهو صنوع فان الله
 تعالى علم جميع ما يمكن التماثل به ومحمل عليه فان العموم يدل عليه وتعليم ادم مصطلح من
 قبله خلافا لظاهره فرض ادعاء لا بد له من دليل والاصل عدمه والاصل عدم النسيان وبقاء
 الشيء على ما كان قوله المراد من قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء انه لا تقرى به في الكتاب ليس
 صحيح فان ذلك معلوم لكل عاقل قطعا فحمل اللفظ عليه لا يبره فيه قوله لا منافاه بينه
 وبين كونه معروفا للغات من سبق منه سبق جوابه قوله في اية انما ذمهم على اعتقاد كون
 الاصنام آلهة خلافا لظاهر حيث اضاف الذم الى التسمية وما ذكره على الاله الاخير

بالتوقيف

صنام

فلا يخفى ان الحمل على اختلاف اللغة اولى من حمله على لاقدار لقله الاضمار اذ لا يستقر الا على
 اضمار اللغات والافتقار يحتاج الى اضمار القدرة على اللغات ولا ان اطلاق الاستدلال على اللغات
 متعارف بخلاف اطلاق الاستدلال على القدرة على اللغات قولهم في بيان ثلث اقدار اولى اختلاف
 اللغات انه نفى الى التسلسل قلنا ينقطع بحلق العلم الضروري في انه لا مانع ان يخلق الله تعالى
 العبارات ويخلق ممن سمعها العلم الضروري لمن واضعها وضعها لتلك المعاني ثم ما
 ذكره لازم عليهم في القول بالاصطلاح اذ ما مخاطبه ان كان باصطلاح تسلسل فلم
 يبق الا التوقيف فيتعين وجواب ما ذكره البهشمية من المعارضه بالاية الاخيرة انه
 يلزم الدور لو كان طريق التوقيف محصورا في الرسالة وليس كذلك بل جاز ان يكون اصل التوقيف
 معلوما بالوحى من غير واسطه او بخلق اللغات وخلق العلم الضروري للسامعين وان اضاعا
 وضعها لتلك المعاني **فـ** مسله مالم يتشكك فيه مع التشكيك كالجهل
 والعرض معلوم ان التواتر طريق تسميته وما ليس كذلك فطريقه الطن اخبار الاحاد والاكثر
الاول لا استقلال للعقل في معرفه اللغات لان الامور الوضعية لا يستقل العقل
 بادراكها بل طريق معرفتها النقل فما كان معلوما بحيث لا يتشكك كسفيه مع تشكيك المشكك
 كعلمنا بتسميته الجوهر جوهر او العرض عرضا ونحوه من الاساس معلوم ان التواتر طريق
 في العلم بتسميته وما لا يكون كذلك لا يكون معلوما لنا فطريق معرفته الطن اخبار الاحاد
 والاكثر انما هو **الاول** **قوا** المبادئ الفقهيه الحكم الشرعي يستلزم حاكما
 ومحكوما عليه وفيه هذه اصول **الاول** الحاكم الله تعالى فلا يحسن للعقل ولا يقيم اي لا
 يوصفها فعل لذاته وانما يطلق ان باعتبار موافقه الغرض ومخالفته او امر الشارع بالثناء
 على فاعله او ذمه فيدخل في الاول فعل الله تعالى والواجب المندوب لا المباح وفي الثاني
 الحرام لا المكروه والمباح او لما فاعله مع العلم والقدرة فعلة معنى نفي الحرج فيدخل المباح
 والقيح ما قبله وليس هذا بذاتي اختلافه باختلاف اغراض وامر الشارع واحوال الثالين
 وفعل الله بعد الشرع باعتبار الثاني والثالث وسيله الثالث وفعل العاقل قبله بالاول
 والثالث وبعده بالجميع والمعتزله والكراميه واخرون الى انقسام الفعل الى حسن وقيح
 لذاته فله ما يدر كالعقل ضروره كحسن الامان او نظرا كحسن الصدق المضار وقيح الذب
 النافع او بالسمع كحسن العبادات وقدا ما المعتزله بغير صفة موحده والجبابره نصف

واخرون في القبح دون الحسن **لما** فرغ من المبادئ الفقهيه شرع في المبادئ الفقهيه
 والاحكام الشرعية الحكم الشرعي يستلزم حاكما ومحكوما عليه وهذه اصول
 اربعة **الاول** الحاكم الثاني الحكم الثالث المحكوم فيه الرابع المحكوم عليه **الاول** الحاكم ولا
 حاكم الا الله ولا حكم الا ما حكم به ويتبين عليه انه لا يحسن للعقل ولا يقيم اي لا يوصف
 بالحسن والقيح فعل لذاته وانما يطلق ان اي الحسن والقيح باعتبار ثلث اضافيه غير
 حقيقيه **الاول** باعتبار موافقه الغرض ومخالفته فالحسن ما وافق الغرض والقيح مخالفيه
 ومعنى بالغرض ما لا جله صدر الفعل من الفاعل المختار والثاني باعتبار امر الشارع بالثناء
 على فاعله او ذمه فالحسن ما امر الشارع بالثناء على فاعله والقيح ما امر الشارع بالذم لفاعله
 فيدخل في الاول اي الحسن باعتبار الثاني فعل الله تعالى والواجب المندوب لا المباحات
 ويدخل في الثاني اي القبح باعتبار الثاني الحرام لا المكروه والمباح والثالث باعتبار الحرج وانه
 فالفعل الذي لفاعله مع العلم والقدرة عليه ان يفعل معنى نفي الحرج في فعله هو الحسن وهو
 اهم من الحسن باعتبار الثاني والقيح ما قبله اي القبح هو الفعل الذي ليس لفاعله مع العلم
 به والقدرة عليه ان يفعل والحسن والقيح باعتبار الثالث ليس بذاتي لان الفعل لا
 لاختلفا فيها بالنسبة الى الافعال ما لا اعتبار الاول فلاختلافها باختلاف اغراض اما
 بالاعتبار الثاني فلاختلافها باختلاف امر الشارع واما بالاعتبار الثالث فلاختلافها
 باختلاف احوال الفاعلين وفعل الله لا يتصف بالحسن والقيح بالاعتبار الاول لانه
 تعالى عن ان يكون له غرض في فعله وفعل الله بعد ورود الشرع حسن بالاعتبار الثاني
 والثالث ويخل لنا امرنا بالثناء على فاعله ولا حرج في فعله وقبل الشرع حسن بالاعتبار الثالث
 لانه لا حرج فيه ولا يتصف بالحسن بالاعتبار الثاني ضروره عدم ورود الشرع وفعل العاقل
 قبل ورود الشرع يتصف بالحسن والقيح بالاعتبار الاول لانه محوز ان يكون موافقا
 للغرض او مخالفا وبالاعتبار الثالث لانه محوز ان يكون فيه حرج او لا يكون فيه حرج ولا يتصف
 بالحسن والقيح بالاعتبار الثاني ضروره عدم ورود الشرع وفعل العاقل بعد ورود الشرع
 قد يتصف بالحسن والقيح بالاعتبار الثالث وذهب المعتزله والكراميه واخرون الى
 ان ينقسم الفعل الى حسن وقيح لذاته فله ما يدر كالعقل حسنه وقيح بالضروره كحسن
 الايمان وقيح الكفران ومنه ما يدر كالعقل حسنه وقيح بالنظر كحسن الصدق المضار وقيح

الكذب النافع ومنه ما يدرك العقل حسنه وقبحه بالسمع كحسن العبادات كالصلوة والصوم
والحج وقبح صوم يوم العيد ثم قدما والمعتزلة زعموا ان الحسن والقيح غير مختص بصفة
الحسنة وقبحه والحباسه زعموا ان الحسن والقيح مختص بصفة موجهة لحسنة وقبحه وزعموا
اخرى ان الصبح مختص بصفة موجهة لقبحه بخلاف الحسن فانه غير مختص بصفة موجهة لحسنة
وقبحه **قول** الاولين حج لو كان قبح الكذب ذاتيا لزم حسنة اذا قال لا كذب بن غد او لا
لزم من صدقه غدا كونه اليوم وما لزم منه القبح ببيع لان مقتضى قبح الخبر الكاذب ما انفصل الخبر
في لزم القبح مطلقا وعدم الخبر عنه فيكون عدمه لا ميثوق والمجموع فجزءه علة او خارج فلما
لازم لنفس الخبر وعدم الخبر عنه او اجمع فيلزم ما لزم او الخارج عاد التفسير وتسلسل او غير
لازم ممكن فراقه ولان الخبر الكاذب يخرج بوضعه امرا او نفيا عن الكذب الحقيقي لا يختلف باختلاف
الافعال ولا ينفصل اجبا او حسنا اذا استنفذ به من القتل ولا يوقع الظلم لذاته لزم تقدم المعول
على علت لتقدم قبح الظلم على الظلم والاجاز فعله وكان القبح وهو صفة ميثوق لا تصاف بعدم بنقيضه
معللا بما لعدم جزؤه فان الظلم اضرار غير مستحق وفيها نظرا ما الاولى يجوز صدقها عليه باعتبار
فالصدق حسن لذاته وقبح باعتبار استلزام القبح كالجباية واما الثانية فلجواز كون عدم الخبر
عنه شرطا في البيع والشرط غير موثر واما الثالثة فلعدم امتناع كون القبح مشروطا بالوضع وعدم المطابقة
مع العلم واما الرابعة فلعدم تعييل الكذب للخلاص لجواز التعريض ولو سلم فالحسن بالارزاق
التخليص والارزاق غير الملزوم وغايته عدم الاتم مع القبح وعدم الحرمة شرعا واما الخامسة فالتقدم
الحكم بالبيع لا يفسد الاستحقاق لتقدم الوصف على الموصوف وكونه معللا بعدم صنوع وعدم الاستحقاق
لازم غير ذاتي ولين كان فالعلم ما فيه من الوجود والعدم شرطه **د** الاولين لا يصحنا حج الاول
لو كان قبح الكذب ذاتيا لزم حسنة اذا قال لا كذب بن غد او لا لزم باطل فالملزوم كذا اما الملازمة
فلانه اذا قال لا كذب بن غد افلا يخار اما ان يصدق في الغد او يكذب فان صدق في الغد يلزم منه كذبه
اليوم وكذبه اليوم قبح فصدق في الغد الذي لزم منه كذبه اليوم القبح ببيع لان ما لزم منه القبح
قبح فيلزم قبح الصدق وهو باطل وان كذب في الغد يلزم حسن الكذب في الغد لان الكذب في الغد
يلزم صدقه اليوم وصدق اليوم حسن فكذبه في الغد الذي هو مستلزم لصدق اليوم القبح
حسن لان ما لزم منه الحسن حسن واما بطلان الملازمة فلانه اذا لزم حسن الكذب يلزم اجتماع
النقيضين لانه يلزم ان يكون الكذب الذي يكون قبيحا لذاته حسنا فيكون الشيء الواحد حسنا

قبحا

نبي ص

قبحا في حاله واحده وهو محال الثانية ان مقتضى قبح الخبر الكاذب فيما اذا قال لا كذب بن غد او لا
فيها اما نفس الخبر اي نفس ذكر اللفظ وجنبه يلزم قبح ذكر الخبر مطلقا سواء كان صادقا او كاذبا
او عدم الخبر عنه فيلزم ان يكون عدمه علة لامر ميثوق وجميع الامر فيلزم ان يكون لعدم
جزءه علة امر ميثوق او امر خارج عن الخبر فذكر الخارج المقتضى اما لزم الخبر المفروض او لزم
لعدم الخبر عنه او لزم للمجموع الامر فيلزم ما لزم من الحالات المذكورة او لزم لامر خارج عن
الخبر عاد التقسيم وتسلسل او غير لازم للخبر الكاذب ممكن مفارقة عنه فلا يكون الخبر
الكاذب قبيحا لذاته الثالثة لو كان قبح الكذب موصفا حقيقيا لما اختلف باختلاف الافعال
واللازم باطل ما للارزاق فلان الحقائق لا تختلف باختلاف الافعال والافعال لا تختلف باختلاف
للحقيق فلا تختلف باختلاف الافعال لان اختلاف الافعال مستلزم لاختلاف الملزوم واما بطلان
اللازم فلان الخبر الكاذب يخرج بوضعه امرا او نفيا عن الكذب والقبح الرابع لو كان الكذب قبيحا
لذاته لما اختلف واجبا او حسنا اذا استنفذ به من القتل الخامسة لو كان الظلم لذاته لزم تقدم
المعول على علت والارزاق ظاهر الفساد بيان الملازمة ان قبح الظلم الذي هو معول الظلم متقدم على
الظلم لانه لو لم يكن قبح الظلم متقدما على الظلم لجاز فعله ضرره عدم قبحه حينئذ وايضا لو
كان الظلم قبيحا لذاته لكان البيع الذي هو صفة ميثوق لا تصاف بعدم بنقيض القبح معللا بما
العدم جزؤه وذكرا لانه حينئذ يكون القبح معللا بالظلم والعدم جزا الظلم فان الظلم اضرار غير
مستحق وفي هذه الحج نظرا ما الاولى فلجواز ان يكون صدقه في الغد حسنا ولا يلزم من ملازمة القبح
له قبحه في ذاته بل قبحه من جهة استلزامه للقبح فلا امتناع الحكم عليه بالحسن والقبح باعتبار
فالصدق حسن لذاته وقبح باعتبار استلزامه القبح والحاصل ان الحكم عليه بالحسن والقبح باعتبار
بالنظر الي ما اختص به من الوضوء والاعتبارات الموجهة للحسن والقبح كما هو مذهب الجباية
ولنابل ان يقول هذه الحجة ذكرها الاجمالي بطلان مذهب قدماء المعتزلة الذين يبينون حسن الفعل
وقبحه لذاته او لوصف لازم لذاته لا بطلان مذهب الجباية الذين يبينون بالوضوء والاعتبار ان حسنة
يندفع هذا النظر واما الثانية فلانه لا امتناع في كون القبح مشروطا بعدم الخبر عنه فيكون
العدم شرطا لامر موثر او لا امتناع فيه واما الثالثة فلانه لا امتناع في كون القبح مشروطا بالوضع
لعدم مطابقته للخبير عنه مع علم الخبير به كما كان ذكر شرط في كون الخبر كذبا واما الرابعة
فلان الكذب غير متعبر بخلاص النبي من القتل لجواز التعريض بان ياتي بصورة الخبر ولا يقصد

والا لزم اختلاف الحقائق باختلاف الافعال ص

لعله

الاخبار عنه واذا لم يكن الكذب متعبيا للخلاص كون قبيحا ولو سلم بعين الكذب للخلاص الحسن
 والواجب ما لا زمة من تخليص النبي لنفس الكذب واللازم غير الملزوم وغايته انه لا ياتى به مع
 قبحه ولا يحرم شرعا تزجج المانع عليه ولما قيل ان يقول هذه الحجة لا يبطال مذهب غير الحبابية
 وحسد من دفع النظر كقوله بالحسن والواجب ما لا زمة من تخليص النبي لنفس الكذب قلنا حينئذ
 لا يتم المحسن والواجب الا بالكذب وما لا يتم المحسن والواجب الا به فهو واجب حسن عندهم ولا يمكن
 انفكاك الا تم عن القبح عندهم وما ليس محرم شرعا ليس يقيح عندهم وما الخامسة فلا نسلم
 قبح الظلم على الظلم فان قبح الظلم صفة له والوصف يستحيل تقديمه على الموصوف بل المتقدم على
 الظلم هو الحكم بالقيح على الظلم الذي سيوجد ولا نسلم ان القبح مطلقا للظلم والظلم وجودي وعدم
 الاستحقاق وان كان لازما للظلم لكنه غير ذاتي له وليس فرض عدم الاستحقاق ذاتيا للظلم فاعلة
 للقيح ما في الظلم من الامر الوجودي وعدم الاستحقاق شرطه **قوله** واستدلوا بانه اذا
 لم يقيم العرض بالعرض لان الحسن زائد على الفعل واللازم تعقله بتعقله ووجودي لانه نقيض لا
 حسن وهو عدى لاتصاف لعدم به ولا استلزام محلا ووجوديا وهو قائم بالفعل لانه صفة وعلان
 التالي ان معنى قيامه به حصوله في الحيز تبعيا لحصوله فيه والعرض حاصل في الحيز تبعيا لحصول
 الجوهر فيه فكان قائما بالجوهر ووضوح ان الاستدلال على كونه وجوديا بالسلب دور فانه لا
 يعلم كونه عدميا الا بعد معرفته انه سلب وجود وليس فانه قد يكون ثبوتيا كاللا معدوم او منقسما
 كاللا متنازع فلو علم به كونه وجوديا دار وبانطباقه على الامكان بانه ثبوت لانه نقيض لا امكان
 واجيب ان الامكان تقدرى فنقيضه سلب التقدير والمقدر ليس عرضا واستدل المس الفاعل اختياريا
 فلا يوصف بها لذاته اجماعا لانه ان لم يظا هو وان جازوا افتقرا الى مرجع عاد التقسيم وتسلل
 والا كان اتفاقيا وضعف باننا نقطع بانه اختيارى للنقط بالفرق بين الضرورة والاختيار ويلزوم
 ذلك في انما له تعالى وفي الحسن والقبح الشرعيين والحق ان المرجح هو الاختيار وان وجب الفعل به
 فلا حق لانا في قدره **قوله** استدلال على ابطال مذهب قدماء المعتزلة بوجهين من تفنيد تقرير
 الاول لو كان الحسن ذاتيا للفعل لم يقيم العرض بالعرض والتالي باطل بالمقدم مثله اما الطلابة
 فلان حسن الفعل لا يعلية لانه لو لم يكن زائدا عليه لكان نفسه او دافعا فيه وكل منهما باطل
 والا لزم تعقل الحسن مع تعقل الفعل وليس كذلك لانه قد يعقل الفعل ويعقل الحسن
 فتثبت ان الحسن زائد على الفعل وهو وجودي لان الحسن يقيض لاحسن ولا حسن عدى

لاتصاف

لاتصاف لعدم به اذ صدق لعدم لاحسن ولو كان لاحسن وجوديا لاستلزم محلا وجوديا
 لامتناع اتصاف لعدم بالوصف الوجودي فتثبت ان لاحسن عدى فنقيضه وهو الحسن وجودي
 لان احدا النقيضين اذا كان عدميا يكون الاخر وجوديا فتثبت ان الحسن وجودي وهو مذهب غير الحبابية
 صفة والفعل عرض والحسن ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واما بطلان التالي فلان معنى
 قيام العرض بالعرض حصول العرض في الحيز تبعيا لحصول العرض الذي هو محله في الحيز والعرض
 الذي فرضناه محلا للعرض حاصل في الحيز تبعيا لحصول الجوهر فيه فكان العرض الذي فرضناه قائما
 بالجوهر اذ لا معنى لقيام العرض بالجوهر الذي سوى العرض حاصل في الحيز الذي كان الجوهر حاصل
 فيه ولا معنى لقيام العرض بالعرض لا حصول العرض القائم في الحيز الذي كان العرض الذي هو المحل فيه
 فاما في حيز الجوهر بتبعيته فكان كل منهما قائما بالجوهر فلا معنى لقيام احدهما بالاخر وهذا
 الوجه ضعيف بانه انا لا نسلم ان الحسن وجودي قوله لانه بعض لاحسن وهو عدى
 قلنا لا نسلم ان لاحسن عدى فانه لا يعلم كون لاحسن عدميا الا بعد معرفته انه سلب وجود ولا
 يلزم ان يكون لاحسن سلب وجود فان ما دخل عليه صورة السلب قد يكون ثبوتيا كاللا معدوم
 فانه هو الموجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم او يكون منقسما الى الثبوت والعدم كاللا المتنازع
 فانه منقسم الى المعدوم الممكن والموجود واذ كان صورة السلب جازا ان يكون ثبوتيا او منقسما الى
 الثبوت والعدم لم يلزم كونه عدميا اما على تقدير كونه ثبوتيا فلا نه حينئذ يستدعي محلا ثبوتيا
 ولا تصف لعدم به واما على تقدير كونه منقسما الى الثبوت والعدم فلا نه حينئذ يجوز اتصاف
 بعدم به وكذا اتصاف الوجودي به فبا اعتبار اتصاف العدم بممكن عدميا واتصاف الوجودي
 بممكن وجوديا فلا يلزم ان يكون عدميا فتثبت انه لا يعلم كون لاحسن عدميا الا بعد معرفته انه
 وجود والعلم بكونه سلب وجود متوقف على العلم بكون الحسن وجوديا فالاستدلال على كون الحسن
 وجوديا مسللا حسن دور وايضا هذا الدليل منطبق على الامكان بان يقال لو كان الفعل ممكنا لزم
 قيام العرض بالعرض وذلك لان امكان الفعل زائد عليه واللازم تعقل الامكان مع تعقل الفعل
 وليس كذلك ووجودي لانه نقيض لا امكان وهو عدى لاتصاف لعدم به ولا يستلزم محلا
 وجودي والامكان قائم بالفعل لانه صفة واصل ان الامكان وصف تقدرى فنقيضه
 سلب التقدير والامر بالمقدر ليس عرضا فلا يلزم قيام العرض بالعرض فان قيل مثله في الحسن
 والقبح بان نقول انه وصف تقدرى اجيب بانه حسد خرج عن كونه من الصفات الثبوتية للذات

وهو المطلوب تقرير الوجه الثاني ان فعل العبد ليس اختياريا وكل ما ليس باختيار لا يوصف
بحسن ولا قبح لذاته ففعل العبد لا يوصف بها اما الكبري فبالاجماع واما الصغرى فلان فعل العبد
ان كان لازما له لا يسهه تركه فهو مضطر اليه لا مختاره وان لم يكن لازما جاز تركه فاذا جاز تركه
واختار الى مرجع عادا التقسيم بان يقال الفعل مع ذلك المرجع اما ان يكون لازما او جازيا فان كان لازما
ثبت كونه ضروريا وان كان جازيا عادا التقسيم فاما ان ينتهي الى ما يكون لازما او الى ما لا يقتضي الى مرجع
فيكون اتفاقا فلا يكون مختارا او متسلما والا يوان لم يقتض الفاعل الى مرجع فهو اتفاقا في صدر
الفعل حينئذ في زمان دون اخر لا مرجع مع امكان صدوره في جميع الازمان يكون اتفاقا وزيف
هذا الاستدلال بوجه ثلثة الاول ما ذكرتم استدلالا على ما علم بطلانه بالضرورة فيكون تشكيكا
في الضروريات والتشكيك في الضروريات لا يسمي الجواب وانما قلنا استدلالا على ما علم بطلانه
بالضرورة لانا نقطع بالضرورة انه اختياري للقطع بالفرق بين الضرورة والاختيار بضرورة العقل
الثاني لو كان الدليل الذي ذكرتم على ان فعل العبد ليس اختياريا للزم ان يكون فعل الله تعالى غير اختياري
لان الترتيب المذكور يطرده بان يقال فعله تعالى اما ان يكون لازما او جازيا والاول يكون ضروريا
والثاني ان افتقر الى مرجع عادا التقسيم فيه والافقوا اتفاقا في كون فعل الله تعالى اختياريا والاتفاق فلا
يكون الدليل المذكور صحيحا الثالث ان الدليل المذكور لو كان صحيحا لزم ان لا يوصف فعل العبد بحسن
ولا قبح شرعا لان فعل العبد غير مختار لما ذكرتم وغير المختار لا ينصف بالحسن والقبح شرعا والحق
ان فعل العبد جازي صدوره ولا صدوره نظر الى ذات الفعل وشرجه صدوره على الصدور باختيار
العبد فالمرجع هو الاختيار وان وجب الفعل اختيارا فالوجوب لاحق للفعل بالاختيار لا ذاتي والوجوب
اللاحق بالاختيار لا ينافي القدرة والاختيار بل الوجوب بغير الاختيار ينافي القدرة والاختيار
قوله قالوا العلم بتحسين العقل الصدق النافع منع قطع النظر عن العوارض ضروري
فكان ذاتيا ولا يعلم من استوى في حصول غرضه الصدق والكذب ميله الى الصدق وليس الا
لحسنه في ذاته ولانه لو لا ذلك لما فرق قبل الشرع بين المحسن والمسي ولما كان فعله بشيئا حسنا
ولما جاز الامر بالمعصية والنهي عن الطاعة واطهار المعجزة والكاذب ولتوقفه لوجوبه على السمع
فيلزم الحام الرسل ان المدعو متنع عن النظر في المعجزة ما لم يعلم وجوبه ولا وجوبه قبل الشرع
اجيبوا بالمنع والاما اختلاف العقل ولو سلم منع كونه ذاتيا لا ان يجرد عن امر خارج وهو
ممنوع ومنع التساوي صلا ولعن سلم منع الميل وبان مفهومها المعنى موافقة الغرض ومخالفة

وما للفاعل

وما للفاعل فعله وترك تحقيق قبل الشرع بالصدور عن الاتهام بلزوم مثله في النظر فانه ليس
بضروري فله الامتناع ما لم يحب ولا وجوب ما لم سطر ومنع توقف النظر على وجوبه لحصوله
من لا يعلم وجوبه ولو سلم منع توقفه على العلم بالوجوب بل على نفس الوجوب وهو شرعي نظر ولم ينظر
ثبت ولم يثبت لظهور المعجزة وامكان الدعوى وعقل المدعو وتكليفه من النظر وهو المفروض ان قصور
قوله قالت المعتزلة العلم بتحسين العقل الصدق النافع وتقييمهم الكذب المضار مع قطع النظر عن كل
حاله بقدر معرفته وشرعه او غيره كضروري فكان الحسن ذاتيا للفعل الحسن وكذا القبح ذاتيا
للفعل القبيح وايضا انما يعلم ان من استوى في حصول غرضه الصدق والكذب وقطع النظر
في حقه عن الاعتقادات والشرائع وغير ذلك من الاحوال فميله الى الصدق وليس الى الحسن
الصدق في ذاته وايضا لو احسن الفعل وقبحه لحسن العقل بل المدرك هو السمع وورود الامر
والنهي لما فرق العاقل قبل الشرع بين المحسن والمسي ولما كان فعل الله تعالى حسنا قبل ورود الشرع
ولما جاز من الله تعالى الامر بالمعصية والنهي عن الطاعة ولما جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب ولتوقفه لوجوبه
على السمع فيلزم الحام الرسل من حيث ان النبي اذا بعث وادعى الرسالة ودعى الى النظر في
معجزته فلم يدعوا من سمع عن النظر في المعجزة ويقول لا انظر في معجزتك ما لم يحسب على النظر في
معجزتك وجوب بل النظر متوقف على استقرار الشرع بالنظر في معجزتك فمتنع عن النظر في
المعجزة ما لم يعلم وجوب النظر ولا وجوب قبل الشرع فتوقف وجوب النظر على ثبوت الرسالة
وثبوتها على دلاله المعجزة عليها ودلاله المعجزة عليها فتوقف على النظر فيها والنظر فيها متوقف
على وجوب النظر فان له ان متنع عن النظر فيها ما لم يعلم وجوبه فيدراجيبوا بالمنع تحسين
العقل الصدق النافع وتقييمهم الكذب المضار فان من العقل لا يعتدوا كقولهم كان
يحسن العقل باحدهم الصدق النافع وتقييمهم الكذب المضار ثابتا لما اختلفوا ولو سلم العلم
بتحسين العقل وتقييمهم منع كونه ذاتيا فانه لا يلزم من اتفاقهم على التحسين والتقييم ان يكون
الحسن او القبح ذاتيا اللهم لا ان يجرد العقل عن امر خارج وهو ممنوع على ما سبق واجيبوا
منع تساوي الصدق والكذب في حصول غرضه اصلا ولعن سلم منع الميل الى الصدق بان
مفهوم الحسن والقبح معنى موافقة الغرض ومخالفة ومعنى ما للفاعل ان يفعله وبالسبب للفاعل
ان يفعله متحقق قبل الشرع ولا بالمعنى الذي ان على الوجه الذي هو الممتنع فيه وفعله تعالى حسن
بالمعنى الثاني وهو ان له فعله ومعنى الطاعة ما ورد الامر ومعنى المعصية ما ورد النهي عنه فلا

متنع وورد الامر بان منهيا وورد النهي بان ماوراء انا يلزم جواز اظهار المعجزة
 على يد الكاذب ان لم يكن لامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذي العقل وليس
 كذلك واصيبوا عن الافحام بلزوم مثل هذا الافحام في النظر فان الافحام لازم على الاجابة العقل فان جوب
 النظر عند المعتزلة ليس ضروري بل نظري لا يعلم الا بالنظر والاستدلال فلهذا عوا الامتناع على النظر
 ما لم يجب ولا وجوب علم نظري ان يقول انظر في معجزتك ما لم يحل النظر على ولا يجب على النظر في معجزتك
 الا بنظري فلا انظر حتى لا يجب على النظر فيلزم الافحام ومنع توقف النظر في المعجز على وجوب النظر فيها
 لانه قد حصل النظر من العلم وجوب النظر ولو سلم توقف النظر على وجوب منع توقف النظر على العلم وجوب
 بل توقف النظر على نفس الوجوب وهو شرعي محقق في نفس الامر نظرا ولم ينظر في الشرع عنده ولم يثبت لانه ظهرت
 المعجزة في نفسها وكان صدق النبي فما ادعاه ممكن فكان المدعى عاقلا متمكنا من النظر والمعرفة وقد استقر
 الشرع وثبت والمدعى هو المظفر في حق نفسه ان قصر **قوله** مسلة اذا سلم انها عقليا ان فشكر المنعم
 ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب الفايده والا كان عبثا وهو قبيح وليست الفايده لله تعالى عليه ولا
 للعبد في الدنيا لان الشكر فرع معرفته الله باتعاب النفس تكليفها مشاقا فعالا وتروك وهو تعبد ناجز ولا
 في الآخرة لعدم استقلال العقل بالامر والاحزوبه لا يقال استقلال على ابطال ضروري ولين سلم من ان الوجوب
 لفايده وما المانع من كونها نفس الشكر الامرا خارجيا كتحصيل المصلحة ودفع المفسدة وان كان امرا
 خارجيا فالامر من احتمال اعتاب بتركه ولا يخلو عاقل من خطوره لانا نقول ممنوع وليس سلم من منع
 والمانع كون تحصيل المصلحة حكمه من نفس الفايده وليس فصل الشكر الحكم المطلوب من الجادة والا
 لم الافعال وعدم خلوا العاقل عن خطوره ممنوع كما في الاكثر ولين سلم عورض احتمال خطور الاعتاب على
 الشكر فانه تصرف في غير ملكه باتعاب النفس بغير فايده راجعه اليها وهو قبيح اولانه كالاستهزاء
 كمن شكر ملكا جوادا على لقمته **قوله** مذهب اصحابنا ان شكر المنعم واجب مع الاعقلا خلافا للمعتزلة
 وهو متفق على ثبوت قاعده الحسن والقبح العقليين فبطلانها يوجب بطلانها لكن جرت العادة
 عادة الاصحاب بان سلموا تلك القاعده وثبتوا ابطال قول المعتزلة فيه على تقدير ثبوت تلك
 القاعده باننا استوفينا كلامهم فنقول شكر المنعم اذا سلم ان الحسن والقبح عقليا ان فشكر المنعم ليس بواجب
 عقلا لانه لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب الفايده والا كان اجابة عبثا وهو قبيح عقلا وليست الفايده
 لله تعالى تعالى عنها ولا للعبد في الدنيا لان شكر الله عندهم هو معرفته الله تعالى لانه الشكر هو في الحقيقة
 وانما هو عبارة عن اتعاب النفس تكليفها مشاقا فعالا المستحسنة العقلية وتروك المستقبجات

زاد في مختصر الحاجب
 على الشكر هو حسن

العقلية

العقلية وهو تعبد ناجز وعنا محض لا حظ للنفس فيه ولا في الآخرة لعدم استقلال العقل
 بمعرفه الفايده الاحزوبه دون اخبار الشارع بها ولا اخبار لان الشكر المنعم معلوم لكل احد ضروره فما
 ذكرتموه استقلال على ابطال الامر ضروري فلا يقبل ولين سلم انه لا يكون كذا كذا من ان يكون اجابا العقل
 الشكر لا بد وان يكون لفايده قولكم والا كان عبثا وهو قبيح فهذا منكم لا يستقيم مع انكاركم القبح
 العقلي كيف وان تلك الفايده ان كانت واجبه التحصيل اقتضت فايده اخرى وسلسلة وهو متنع وان
 لم يكن واجبه التحصيل فايده العقل لها او لغيره لا يكون واجبا وان كان لفايده فاما المانع ان يكون
 الفايده في الشكر نفس الشكر لا امرا خارجا عنه كتحصيل المصلحة ودفع المفسدة عن النفس لانه
 مطلوب لذاته لا لغيره وان كان لا بد من فايده خارجيه فلم لا يجوز ان يكون الفايده الامن من احتمال
 العتاب سقدي بترك الشكر على انعم الله به علمين النعم اذ هو محتمل لخلو عاقل من خطوره هذا احتمال
 بباله وذكركم اجل الفايده لا نقول الا سلم ان شكر المنعم معلوم لكل احد بالضروره ولين سلم انه معلوم
 لكل احد بالضروره ففيم منع بالشكر ويتضرر بتركه واما في حقه تعالى فلا لا سخا له ذلك في حقه
 قولهم لم قلتم بمرعايه الفايده قلنا لما ذكرنا قولهم هذا منكم لا يستقيم قلنا انا ذكرنا ذلك بطريق الارام للنعم
 لكونه قابلا له وبه بطل ما ذكره في ابطال مرعايه الفايده كيف وقد امكن ان يقال بوجوب حصول الحكمة
 لحكمه من نفسها كما ذكره من جلب المصلحة ودفع المفسدة عن النفس لا يمكن ان يقال مثله ذلك في فعل
 الشكر هو الحكم المطلوب من الجادة ولو امكن ذلك لا يمكن ان يقال في جميع الافعال وهو خلاف الاجماع
 واذا لم يكن الشكر هو الفايده المطلوبه من الجادة بقي التقسيم بحاله قولهم ما المانع ان يكون الفايده هي
 الامن من احتمال العتاب على ما ذكره سبق على امتناع خلوا عاقل عن خطوره ممنوع كما هو معلوم في اكثر
 العقلا ولين سلم عدم خلوا العاقل عن خطوره عورض باحتمال خطور الاعتاب بتركه على شكر الله فان الشكر
 تصرف في ملك غيره باتعاب النفس دون ذن لما ذكر بغير فايده راجعه اليها الشكر والى الله تعالى وهو قبيح
 اولان الشكر كالاستهزاء كمن شكر ملكا جوادا على لقمته **قوله** من الخير **قوله** مسلة المختار
 ان لاحكم للافعال قبل الشرع واختيار بعض اصحابنا الوقت وفسره بان الله تعالى حكما ولكن لا دليل لنا
 على تعيينه وفسره اخرون من المعتزلة الواقعية بعدم الحكم اصلا لعدم الدليل الحقيقي والحكم عندنا
 وان كان ازليا والم اراد ههنا عدم تعلقه بالفعل قبل الشرع فان الوجوب مثلا اما الاداء والترتيب
 العتاب على الشكر وكل منهما مستفصل الشرع فالتعاقب لعدم فايده والمعتزلة ان حسن العقل فعلا
 واستوفى فعله وتروك في النفع والضرر فباح وان تروج الفعل ودم تاركه فواجب والامتنع وان

زاد في مختصر الحاجب
 محسن لا ضيق

وذكر ناعله فوامد الامكروه وان خلا عنها قبل الخطر والاباحة والوقف لنا وما كنا معد من حتى نعت
وسولا ليل يكون للناس على امر حجه بعد الرسل والاولى يستلزم نفي الوجوب والحرمة والامام حصل
الامن من العذاب بتقدير فعل الحرام وترك الواجب الثانيه نفهم الاحتجاج قبل يلزم نفي الوجوب والحرمة
فلان الحكم اما شرعي وعقلي وقد سنا ان العقل غير موجب ولا محرم ولا شرع قبل الشرع فلا حكم
المختار ان لا حكم لا فعلا للعقل قبل ورود الشرع واختار بعض اصحاب ابي حنيفة الوقت وفسره بين
لده حكما ولكن لا دليل على تعيينه قبل الشرع وفسر الوقت اخرون من المعتزلة الواقعية لعدم الحكم اصلا
لعدم الدليل المتيقن للحكم قوله والحكم عندنا وان كان اذ لم يرد امراد ههنا عدم تعلقه بالفعل قبل الشرع
اشارة الى جواب سوال تنوير السوال ان الحكم اذ لم يكن انتفاؤه قبل الشرع فكيف يصح القول بان لا
حكم قبل الشرع بقدر الجواب ان الحكم وان كان اذ لم يرد امراد ههنا عدم تعلقه بالفعل قبل الشرع
قبل الشرع عدم تعلقه بالتجيزي بالفعل وقيدنا التعليق بالتجيزي احتراز من تعلقه بالعملي فانها ايضا
ازلي وناقشنا ان تعلقه بالتجيزي منتف قبل الشرع لان الوجوب قبل الشرع مثلا لو تعلق تعلقه
لاد اول تترك العتابة على ترك الواجب وكل منها منتف قبل الشرع اما الاول فلان الادا قبل الشرع غير
ممكن واما الثاني فلقوله تعالى وما كنا نعلم من رسولنا نفي التعلق لعدم القابلية واما المعتزلة
فقد قسموا الافعال للاختبارية اليها حسنة العقل واليها باقية العقل واليها لم يقض العقل فيها
ولا يقيح فان حسن العقل فعلا واستوي فعله وتركه في النفع والضرب فباح وان تركه فعله على تركه ودم
تاركه فواجب وان لم يتركه فمندوب وان قبحه العقل ودم تاركه محرام وان لم يتركه فاعله فمكروه
وان خلا الفعل عن حسن العقل اياه وصححه وهو الذي لم يقض العقل فيه حسن ولا يقيح فمختلفا
فيه فتقبل بالخطر وقيل بالاباحة وقيل بالوقف على الخطر والاباحة مجتث المنقول والمعتزل اما المنقول
مقتوله على وما كنا معد من حتى نعت رسولنا وجه الدلالة منه انه امن من العذاب قبل هذا الرسل
بنفي التعذيب على الاطلاق وذلك يستلزم انتفاء الوجوب والحرمة قبل البعث والامام حصل الامن
من العذاب بتقدير فعل الحرام وترك الواجب اذ هو لازم لها وقوله تعالى ليل يكون للناس على امر
حجه بعد الرسل فان حسب المفهوم يدل على ان الناس حجه قبل الرسل قبلهم من ترك نفي الموجب
والمحرم واما المعتزل فلان ثبت الحكم اما بالشرع واما بالعقل بالاجماع وقد بينا من قبل ان
العقل غير موجب ولا محرم ولا شرع قبل ورود الشرع **قوله** فان قبل الرسل العذاب
لازما لجواز العفو والشفاعة فلم يلزم من نفيه نفيها وان سلم فاللزم للواجب والمحرم شرعا

معتزليين

تأمل

واللازم

واللازم من نفيه نفيها شرعا لا مطلقا ولا دلاله على نفي الاباحة والوقف لعدم لزوم العفو والمفهوم
ان كان حجه على الثانية ما على الاول واستدلوا على ان لا حكم حكم وهو نفي قضائنا لللازم عدم الامن لا فقال
ودلت الابه على الامن فاللزم فلا حكم وبه اندفاع ما بعده والمراد نفي الوجوب والمحرمه والباقي بدليل اخر ولا
ما قضى ان المنفي ليس هو الحكم مطلقا بل نفي ما اثبتوه من الاحكام **قوله** فان قبل الابه الاول فلا حجه فيها
فانه ليس العذاب لازما لترك الواجب وفعل المحرم لجواز العفو والشفاعة فلم يلزم من نفي العذاب قبل الشرع
نفي الواجب والمحرم وان سلم ان العذاب لازم لترك الواجب وفعل المحرم فاللزم للواجب والمحرم شرعا واللازم
من نفي العذاب نفي الواجب ونفي المحرم شرعا لانفيها مطلقا فلا يلزم نفي الواجب والمحرم قبل الشرع من نفي
العذاب سلمنا ذلك ولكن ليس في الابه ما يدل على نفي الاباحة والوقف لعدم لزوم العذاب لشيء في ذلك الثاني
واما الابه الاخرى وان سلمنا كون المفهوم حجه فاعلى الابه الاول من الاعتراض واد بعينه على الابه الثانية واما
ما ذكرتموه من المعقول فاستدلوا على ان لا حكم حكم سلم حكم وهو نفي قضائنا لللازم ترك الواجب
المحرم عدم الامن من العذاب لعدم تحقق الواجب وفعل المحرم دون عدم الامن والابه دللت على الامن قبل
الشرع وبه يتلوه ما بعده وهو السوال الثاني والمراد من التمسك بالابه نفي الوجوب ونفي الحرمة قبل ورود
الشرع ونفي الباقي بدليل اخر سياتي ونفي الحكم وان كان حكما غير ان المنفي ليس هو الحكم مطلقا بل نفي
اثبتوه من الاحكام فلا تناقض لتباير المنفي والثبت **قوله** والقابل بالاباحة انفسها انما
لا يخرج في فعله وتركه فسلم او ما اذن فيها شرعا فلا شرع واما ما حكم العقل فيه بالتجيزي منها فالعرض
ان لا مجال للعقل في ذلك الاصل السمع والمنفعة به في القدره وعود المنفعة اليه فالحكمه مقتضى الاباحة
قلنا معارض بانها ملك الغير وبحوز ان يكون الخلق لصير المالك فيه فيثاب الوافقيه ان اراد اياه
الوقف على السمع فسلم اولنا فرض لا دله ففاسد لفسادها **قوله** القابل بالاباحة نفس الاباحة مني الخرج
الفعل والترك فسلم ولا تنازع في هذا المعنى واما النزاع في حجه اطلاق لفظ الاباحة بازايه وان
فسر الاباحة بالان في الفعل والترك شرعا فلا شرع قبل ورود الشرع وان فسر الاباحة حكم العقل
في الفعل والتجيزي من فعله وتركه فالعرض ان لا مجال للعقل فانه من المقسم الذي لم يقض العقل فيه حسن
ولا يقيح القائلون بالاباحة قالوا ان الله تعالى خلق ما تنفع به من الطعام وخلق المسفع به مع القدره فانه
اقدرا عليه ومع عود المنفعة اليه لانه ان لم يكن في خلقه فايده كون جثا ومع عود الفائدة اليه
تعالى لنفعا له عنها وليس للاضرار ارضا فاما معص الاستناع وهو اما التلذذ او التقذي والاجتناب
مع الميل او الاستدلال على الصانع اذ الاصل عدم الغير ولا يحصل شيء منها الا بالثنا والعود والمنفعة

والضعف لا يوجب اختلاف الواجب من حيث هو وهو اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلافها
 واجيبنا اختلاف الدليل في ثبات العلم والظن اختلاف في ماهية الحكم لأن العلوم والمظنون متباينان
 والحاصل أن التفرقة من مذهب بدليل مقطوع به ومن مذهب بدليل مظنون به ظاهر لا يثبت
 المدلول على حسب الدليل فتي كان التقاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته من المدلولين وأما اختلاف
 طرق الواجبات بالشدة والضعف والظهور والخفاء وطرق النوافل اختلاف في لواحق الماهية بعد
 ثبوتها فلا يقتضي اختلاف الماهية **قوله** فروع مطلق القراءة فرض بالمقطوع اقروا
 ما تيسر والفاتحة واجبة بالمظنون لا صلاة الا بفاتحة الكتاب كل صلاة بغير فاتحة الكتاب خارج
 فوجب العمل على أنه كالأول وكذا مطلق الركوع باركعوا والتعديل واجب بخبر الواحد وكذا مطلق
 الطواف وليبطو فوامع الطهارة وكذا تأخير المغرب إلى العشاء من لغة واجبة على من صلى في طريقه عاد
 عنه أي حشفه ومحمد عليه السلام قال هل فطيم الفجر لم يعد الخروج وقت العشاء الذي وجب التأخير
 اليه فلو وجبت الاعادة بعده لحكم بنفسه والمغرب خبر الواحد في الصحة ثابتة بالمقطوع وكذا الحطيم
 من البيت بخبر الواحد فوجب الطواف به احتياطا ولم يصح التوجه اليه وحله لثبوته بالكتاب **قوله** اعلم
 أن الحاصل من التفرقة من الفرض والواجب التقاوت بينهما في ثبوت العلم والظن والتفاوت بينهما
 ثابت في وجوب العمل أيضا حتى كان وجوب العمل في الفرض أقوى من وجوبه في الواجب فمطلق القراءة فرض
 بالمقطوع ببيان أن النص المقطوع وهو قوله تعالى فاقرأ ما تيسر من القرآن واجب قراءة القرآن في الصلوة فإن
 المراد القراءة في الصلاة بالاجماع وهذا النص خلافه وعمومه مساو للفاتحة وغيرها معقني أن يخرج
 المكلف عن العهد بقراءة غير الفاتحة لا يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة
 الكتاب وقوله كل صلوة بغير فاتحة الكتاب خارج وجب قراءة الفاتحة عيننا فوجب العمل بخبر الواحد على أنه
 لا يلزم منه شيء بخبر الكتاب وذلك لأن قراءة الفاتحة واجبة بحسب العمل بها من غير أن يحول فرضا
 ليقرر الكتاب على حاله وحسب كون قراءه الفاتحة كمالا للأول أي القراءة التي هي فرض لا مغير له
 يحصل العمل بالليلين على مرتبتهم وكذلك مطلق الركوع فرض بالمقطوع وهو قوله تعالى ركعوا وخبر
 الواحد وهو قوله صلى الله عليه وآله إذا قمتم إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر من القرآن ثم اركع حتى تطمئن
 ولا تعجلن أرفع حتى تعتدل قائما واجبت التعديل وكذلك مطلق الطواف فرض بالمقطوع وهو قوله تعالى
 وليبطو فوامع العتيق والطهارة واجبة بالمظنون أي بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وآله الطواف
 الطواف صلى إلا أن الله تعالى بأجر فيه الكلام وكذا تأخير المغرب إلى العشاء من لغة ليلية التحريث

افضل الناس

افضل الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روي أن سامة كان رديفه رسول الله صلى الله
 عليه وآله في الطريق إلى مزدلفة فقال لصلوة يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم لم الصلوة اما ما كبره
 من هذا البظما الوقت والمكان لأن الصلوة فعل المصلي وفعله لا يتصور امامه فثبت أن التأخير واجب
 فاذا صلى المغرب بعرفات أو في الطريق بعد غيبوبة الشمس وبعد غيبوبة الشفق يومه بالاعادة
 أي حشفه ومحمد وقال بويوسف لا يجب عليه الاعادة وكان مسيقا لأنه اذاها في وقتها الثابت بالكتاب
 والسنة المتواترة الا ان التأخير سنة مكن مسيقا بتركه ولها أن وقت المغرب في هذا الوقت وقت العشاء
 ومكان الاداء مزدلفه بالحديث فاذا اذاها قبل وقتها أو في غير مكانها وجب عليه الاعادة عملا بالسنة كافي
 ساير الصلوات اذا ادت قبل وقتها وكالجمعة وصلوات العباد اذا ادت في غير المصرا وماله كالمظهرين
 في المنزل يوم الجمعة فان اهل ولم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لأن الاعادة لما وجبت لحصل الجمع
 بينهما في الوقت والمكان كما يوجب الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت
 الاعادة لانا اوجبتا عملا بالتأخير فلو اوجبتا بعد طلع الفجر لحكما بفساد ما ادتي مطلقا
 وذلك من العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يعارض خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المغرب
 الموداه فلا يفسد المغرب الموداه وكذلك ثبت الحطيم من البيت بخبر الواحد والحطيم من الحطيم وهو الكسر
 موضع متصل بالبيت من الجانب الغربي منه ومن المذهب فرجه سمى بالحطيم لأنه كسر من البيت فيكون
 فعبلا معنى المفعول ولأنه سراسر من دعا عليه المطاوم فيه فيكون تعبلا معنى فاعل والخبر الواحد
 الذي ثبت به أنه من البيت ما روي ان عائشة نذرت أن تصلي في البيت ركعتين ثم فتح الله لعل مكة على
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاها التي هي إلى مكة وأقام حجة الوداع ليلا إلى البيت فصدها سدة
 البيت وقالوا اننا نعظم هذا البيت في جاهلية والاسلام ومن تعظيمه ان لا يفتح باب في البيت فخرجوا
 الله صلى الله عليه وسلم يبرها وادخلها الحطيم فقال صلى الله عليه وسلم صلى ههنا فان الحطيم من البيت
 الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولو احدثان قومك بالجاهلية لتقتضينا
 الكعبة واظهرت قواعد الخليل وادخلت الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابين
 بابا شرقيا وبابا غربيا وان عشت ابي قابل لا تفعل ذلك فوجب الطواف بالحطيم لهذا الخبر ولم يصح التوجه
 إلى الحطيم وحده في الصلوة لأن كونه من البيت ثبت بخبر الواحد والتوجه إلى الكعبة فرض ثبت بالكتاب
 فلا يأتى به **قوله** مسله الفقهاء في الواجب بخبر كخصال الكفارة أنه واحد بعينه فعل
 المكلف في الجبابي والله ان الكل واجب على التحيير واخرون انه واحد بعينه عند الله تعالى وسقط عنه

او فعل غيره لنا ان الامر هو احد من شيئا جائز عقلا فانه يصح تكليف المولى عبده كتابه هذا الكتاب او ذلك
على ان يقينه على ان يكتب ويغافقه من كل الجحيم والنص عليه فانه لم يرد الكل ولا واحد ابينه فتعين
المجهول اما الاول فلان التخيير لو اوجب الجميع لوجب عتق الكل اذا وكله في اعتناق احد عبده والتزوج
بالخاطبين اذا وكلته باحدها واما الثاني فلانه ينافي التخيير **قوله** اختلفوا في الواجب المخير كما في ضمان
الكفارة قال الفقهاء والاشاعرة ان الواجب منها واحد لا بعينه بعينه فعل المكلف قال الجليلي وان
الكل واجب على التخيير وقال آخرون الواجب منها واحد معين عند الله تعالى والناس وسقط بطلان
او فعل غيره لنا ان الامر هو احد من شيئا جائز عقلا فانا نعلم قطعا ان المولى ليس السيد اذا قال عبده امرتك
تكتب هذا الكتاب وذلك الكتاب بهما كتبت امتيكر وان تركت الجميع عاقبتك ولست امر ان تجمعهما بل امرتك
واحد لا بعينه فهذا كلام معقول ولا يمكن ان يقال لم يكن العبد مأمورا بشي لان عهده للعتاق من كل الجحيم
ولا ان يقال للجميع مأمور به فانه صريح بنقيضه ولا ان يقال واحد بعينه مأمور به لانه صريح بالتخيير
فلا يبقى الا ان يقال المأمور واحد لا بعينه والنص وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
الاية دال على ان الواجب واحد لا بعينه فانه لم يرد الكل ولا واحد ابينه فتعين المجهول هو الواحد
اما الاول وهو انه لم يرد الكل فلان التخيير لا يوجب الجميع لانه لو اوجب التخيير للجميع لوجب عتق
الكل اذا وكله في عتق احد عبده على التخيير ولو جاز ترويح الوكيل للخاطبين اذا وكلته في تزوج احد
الخاطبين واما الثاني وهو انه لم يرد واحد ابينه فلانه ينافي التخيير وذلك لانه اذا اراد واحد بغيره فاعلم
جواز ترك ذلك الواحد المعين والتخيير يلزم جواز تركه وبينهما منافاه والتنافي من اللازمين يلزم التناقض
من الملزمين فيلزم التناقض في التخيير واراذه واحد بعينه والاول ثابت فانتفى الثاني **قوله**
قالوا غير المعين مجهول مطلقا فاستحال التكليف به لاستحالة وقوعه منه فوجب الكل او معين
قلنا ممنوع فانه معلوم من حيث هو واجب وواحد من ثلثة وان اطلق عليه غير المعين لخصوص
احد الثلثة فصح التكليف لامكان الوقوع **قوله** قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون الواجب واحدا
بعينه لان غير المعين مجهول مطلقا وكل مجهول استحالة التكليف به لان شرط الطلب الشعور
بالتكليف ولان المجهول استحالة وقوعه من المكلف فاستحال التكليف به فغير المعين استحالة
التكليف واذ استحال التكليف بغير معين تعين ان يكون الواجب هو الكل او واحدا
معينا قلنا لا نسلم ان غير المعين مجهول مطلقا فانه معلوم من حيث انه واجب وواحد من
الثلثة وان اطلق عليه انه غير معين باعتبار خصوصية احد الثلثة فانه باعتبار انه واحد من

الثلثة

الثلثة لا بعينه غير معين فصح اطلاق غير المعين عليه باعتبار انتفاك خصوصيته في الثلثة فصح
التكليف لامكان وقوعه من المكلف باعتبار انه معلوم **قوله** قالوا لو لم يجب الكل
لوجب في احد فان تعين انتفى التخيير او وقع من واجب وغيره وان لم يتعين فواحد غير واجب
فان تعين الزم التخيير من واجب وغيره او اتخذ الجميع الواجب وعدمه قلنا لازم في التزوج
والاعتناق والحق ان الواجب غير محير فيه لا بهامه والتخيير فيه مجاز عن افراده والمخير فيه افراد
وليس بواجب اذا تعدد متعلق الواجب والمخير فيه تعددا كما لو حرم واحد او واجب
واحدا **قوله** قالت المعتزلة الكل واجب لانه لو لم يجب الكل لوجب واحد واللازم باطل فالملزم مثله
اما الملزمه فطاهرة واما بطلان الثاني فلانه اذا كان الواجب واحدا فلا محال وان يكون واحدا
متعينا او واحدا لا بعينه فان تعين الواحد الواجب انتفى التخيير لان المعين ينافي التخيير لان
من لوازم التعيين عدم جواز ترك المعين ومن لوازم التخيير جواز ترك المتعين ومن اللازمين تاف فيكون
من الملزمين من على تقدير التعيين يلزم انتفاء التخيير ولانه لو كان الواجب واحدا معينا يلزم ان يقع
التحريم في واجب غير واحد لانه اذا كان الواجب واحدا معينا يكون غير ذلك المعين غير واجب
والتحريم ثابت من كل معين منها ومن غير غير فيلزم ان يقع التحريم في واجب غير واجب ثبت
ان لا يكون الواجب واحدا متعينا وان لم يستعن الواجب الواحد فواحد منها غير واجب فان تعينا
اي الواحد الواجب والواحد غير الواجب يلزم التخيير من واجب وغير واجب فيلزم ترك الواجب
وهو باطل وان اتخذ الواحد الواجب والواحد غير الواجب احتج الواجب وعدمه قلنا ما ذكره
لازم عليكم في صورة ترويح الوكيل للخاطبين وفي صورة الاعتناق فان الواجب تزويجها من احدها
واعتاقها واحدها وكل ما يكون جوابا عن هاتين الصورتين فهو الجواب عن صورة النزاع ولما كان هذا
الجواب لازما لم يفتح به المصنف وشارا الى ما هو الحق يقال والحق ان الواجب غير محير فيه فان
الواجب احدها لا بعينه مبهما والتحريم مجاز عن افراده والمخير فيه حقيقة افراده وليس
المخير فيه واجبا واذا تعدد متعلق الواجب فيه والمخير فيه تعدد الواجب والمخير فيه ولا محذور
كما لو حرم واحد او واجب واحد **قوله** قالوا يجب الكل وسقط بالواحد اعتبارا
بفرض المحال قلنا الاعتبار بترك واحد من ثلثة معقول وعقاب واحد غير معين غير معقول
والاجماع على تأييد الجميع هناك وتأنيده بترك الواحد هنا قالوا ثبت لوجبه كونه معلوما عند
الله لاستحالة ما يجب ما ليس معلوم قلنا نعم حسما او حبه قد اوجب غير معين ففعله كذلك

قالوا يعلم ما يفعله المكلف فيجب له لا يتناع اجاب ما علم عدم وقوعه قلنا منوع والاما وجب على الكافر
 ما علم عدم وقوعه وليس علم منع ان المنع المحصور هو الواجب للقطع بتساوي الخلق في الواجب علم
 اختلافا بالنسبة **قوله** قالوا لمعتزلة بحب الكل ويسقط بالواحد اعتبارا بفرض الكفاية اي كالفرض
 الكافي قد يجمع عددا من المكلفين ويسقط بفعل الواحد منهم والجامع اشتراكها في الوجوب مع سقوط
 الوجوب بفعل البعض قلنا الفرق بينهما ثابت من وجهين احدهما ان العقاب بترك واحد لا يعينه
 من ثلثة معقول وعقاب واحد لا يعينه غير معقول فانه منقطع عقابا عن الشخصين لا على التعيين
 فلا يكون لوجوب متعلقا بواحد لا يعينه خلافا لعقاب المكلف المعين على ترك واحد لا يعينه دمج
 ان يعاقب المكلف على احدى الفعلين لا يعينه وثانيهما ان الاجماع منعقد على تأنيب الجميع بترك فرض الكفاية وهذا
 انما ياتى بالمكلف بترك واحد ولهذا قيل ان الواجب على الكفاية على الجميع ولم يقل بالاجاب الجميع في الواجب المحصور
 قالوا لو ثبت ان الواجب واحد لا يعينه لوجب ان يكون معلوما عند الله تعالى لا يستلزم اجاب بالنسبة
 وان كان معلوما عند الله تعالى يكون معينا فالواجب يكون معينا عند الله تعالى لا يستلزم اجاب بالنسبة
 انما اذا كان معلوما عند الله تعالى يكون معينا وذلك لان الله تعالى يعلم الواجب حسيها او جبره وقدا وجبره
 معين فبطه غير معين القائلون بان الواجب واحد معين قلوا الله تعالى يعلم ما يفعله المكلف فيكون متعينا
 لا ما لا يفعله المكلف في علم الله والوجوب متعلق به فيكون الواجب معينا وهو ما يفعله المكلف لان ما لا يفعله يعلم الله عدم وقوعه
 ومسح اجاب ما علم عدم وقوعه قلنا لا نسلم انه متنع اجاب ما علم عدم وقوعه وذلك لانه لو كان
 ما علم الله تعالى عدم وقوعه متنع اجابه لما وجب على الكافر ما علم عدم وقوعه ولما وجب على المكلف
 ما ترك من الفرائض لان الله تعالى علم عدم وقوعه وليس علم ان ما علم الله عدم وقوعه متنع اجابه فيمتنع ان
 ما يفعله المكلف محصور هو الواجب لانه لو كان ما يفعله المكلف هو الواجب لزم تفاوت المكلفين في
 الواجب المحصور عند فعل كل غير ما يفعله الاخر واللازم باطل للقطع بتساوي الخلق في الواجب عدم اختلاف
 الواجب بالنسبة الي المكلفين بل الواجب هو ما يفعله المكلف من حيث هو واحدها لا يعينه لانه من حيث هو
قوله مسله الجمهور في الواجب الموسع كالظهور في وقتها ان جميع وقت الصلاة والقاض ان الاجز
 الفعل والعزم واخره متعين ومن الشا فعيه من عين وله لادان فان اخر فقضا ومن الحنفية من عكسها
 قدم فنقل بسقط الفرض والآخر ان يقي صفة المكلفين فاقدم واجبه في غير الاسلام ما يذكره في
 التقسيم بعد قالوا الامر اذا الجميع اذ ليس المراد بتطبيق اجز الصلاة على اجز الوقت ولا معين
 جز ولا متفاد لالة اللفظ فالخصيص والتحيز تحكيم ولانه لو تعين من الموسع جز فانقدمه غير صحيح

وما تأخر

وما تأخر قضا ملزم العصيان التام هو غير فاول الوقت من الفعل والعزم فاذا اتى باحدهما لم يمتنع
 كحصول الكفاية اجيب بان اول الوقت مشترك لانه متصل لانه آتيت باحد الامرين وبما نلو كان العزم بدلا وقد
 اتى به بسقط المبدل كما في سائر الابدال ووجوب العزم على فعل كل واجب مضيقا او موسعا من احكام الايمان
 وقال المعين للاخر لو وجب من اوله اعني بالتأخير تركه الواجب غير عذر احسن منه موخر لاننا راعينا
 وله التأخير والتعجيل **قوله** الواجب الموسع هو الذي يكون الوقت فاضلا عن فعله كصلوة الظهر في وقتها
 فذهب جمهور المتكلمين والفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجباي ما بينه وغيرهما ان جميع ذلك الوقت وقت
 لادان الواجب فيه وقال القاضي ان الواجب في اول الوقت الفعل او العزم على الفعل واخر الوقت الفعل
 متعين ومن الشا فعيه من عين اول الوقت وقت الواجب فان اخره فعل من اول الوقت واتى به اخر الوقت فهو
 قضا ومن الحنفية من عكسها قال وقت الواجب من اول الوقت فان اخره فعل من اول الوقت واتى به اخر الوقت فهو
 مسقط الفرض وقال لكرخي ان الصلوة الماتية بها في اول الوقت موقوفة فان درك المصلية اخر الوقت وهو وقت
 على صفة المكلفين فاقدمه واجب وان بدر اخر الوقت ولم يبق على صفة المكلفين فاقدمه فعل وما ذكره
 في الاسلام ياتي ذكره في التقسيم بعد قال الجمهور ان الامر بصلوة الظهر ونحوها محمول على اتم الصلوة
 لدلول الشهور على غرض الليل فلا العموم بالنسبة لجميع اجز الوقت المذكور وليس المراد به تطبيق اجز
 فعل الصلوة على اجز الوقت ان يكون اول فعل الصلوة على اول الوقت واخره على اخره ولا اقامة الصلوة
 في كل وقت من اوقاته حتى لا يخلو جزء من الوقت عن صلوة اذ هو خلا في الاجماع ولا يتعين جزء من الوقت
 لاختصاصه بوقوع الواجب فيه اذ لادالة اللفظ عليه فلم يبق الا انه اراد به ان كل جزء من الوقت صالح
 لوقوع الواجب فيه ويكون المكلف مخيرا في يتناع الفعل في اي جزء شامنه ضروره امتناع قسم اخر وهو
 المطلوب فخصيص الواجب تعيينه في اول الوقت كما هو مذهب بعض الشا فعيه او اخره كما هو مذهب
 بعض الحنفية تحكيم وكذا المحصر من الفعل والعزم كما هو مذهب الشا فعيه تحكيم اذ لا دليل على تخصيص على
 التحيز ولانه لو كان جزء من اجز الوقت الموسع معينا لعلق الوجوب به فانقدم ذلك الجزء غير صحيح لان
 الايمان بالصلوة مل وقتها غير صحيح وما تأخر عن ذلك الجز قضا لان الايمان بالصلوة بعد وقتها قضا
 فيلزم العصيان لانه اخرج الصلوة عن وقتها بالحد والقسمان باطلان لانه خلافا لاجماع في الشا فعيه
 ثبت في الفعل والعزم قبل اخر الوقت حكم حصول الكفاية من حيث هو وجوب احدها لا يعينه وذلك لان
 الفعل لما جاز تركه في اول الوقت فلم يجز العزم بدلا لم يكن الفعل واجبا مطلقا لانه جاز تركه بلا
 بدل لو كان الواجب في اول الوقت لكان المكلف في اول الوقت مخيرا بين الفعل والعزم فاذا

اتي باحدها في اول الوقت لم يحصل كمال الكثرة واجبت ان الواجب في اول الوقت لو كان احدها
اي العزم انما للفعل لكان الفعل منتظلا في اول الوقت بفعل الصلوة لكونها احد الامرين من حيث هو
لا على التعيين كحصول الكثرة والتالي باطل لان الفعل لما يكون منتظلا في اول الوقت لانه متصل لانه
آيت باحد الامرين وبانه لو كان العزم بدلا وقتا في سائر الابدان وجوب العزم
لا يدل على التحجير فان وجوب العزم على كل واجب مضيقا او موسعا من احكام الامان وقال المعين اخر
الوقت للفعل غير واجب في اول الوقت لانه لو وجب الفعل في اول الوقت لعرض المكلف فيه والاذن
باطل الاجماع في المزموم كترك بيان الملازمة ان المكلف حينئذ قد ترك الواجب بغير عذر ومن ترك الواجب
بغير عذر فقد عصى اجيب بانه حينئذ يكون المكلف موقفا للصلوة الى اخر الوقت لانه لا ركا لها مطلقا
وللمكلف التاخير والتعجيل والتاخير والتعجيل في الواجب الموسع كحصول الكثرة وكما ان تارك احد
الحاصل لا يعصى اذا اتى بالباقي كترك احدى ركعات الواجب الموسع في اول الوقت لا يعصى اذا اتى في اخر الوقت
قوله تقسيم العبادات اما غير موقوفة وحجب على التراخي خلافا للكرخي او موقوفة وفيها
اما طرف اليهودي وشرط الاداء وسبب الوجوب كوقت الصلوة فانه يفضل عنها وفوت بغيره وسبب
تقديرها وتبوعه في وصفه او سبب معيارها كالصوم فانه مقدربه وشهود الشهر سبب مطلقا
صوم المسافر عن الغرض ومعياره لا سبب كالنذر والكفارة والقضاء اوله من كل صفة وهو المشكل
كوقت الحج فانه فاضل فاشبه الصلوة ولا تتصور في العام الا حجة فاشبه الصوم ووقت الاداء ايضا
مشبه فانه فرض العزم وفي تعيين العام الاول خلاف في الموضع الثاني مودة اجاعا اما الاول فلا يمكن
اضافة السببية الى مجموع الوقت الا في الاداء بعد خارج عن الوقت في تقديمه على مجموع السبب
فوجب البعض ولهذا وجب فرض الوقت على من اسلم او ظهرت واياها عشر اخر جزء او اول الاجزاء
موجود لا مزاج له فكان الواجب بالسبب لجهة الاداء لكن لا على التصديق فليس من ضرورة نفس الوجوب
الاداء الحال واعتبر بالتميز والمهرج بان بالحق والاداء بالطلب والمكلف مخير بين التعجيل والتاخير
فكان الوجوب بالسبب والاداء بالخطاب وانما يتعين ان انضيق الوقت ولهذا لم يكن تلي منات
قبل التصديق فمضت فاذا فات الجزء الاول ولم يتصل به الاداء انتقلت السببية الى الثاني وهو الجرا
لانه لما لم يفتل في المجموع كان الجزء المتصل به الاداء حق فاذا انتهى الى اخر الوقت خطب الاداء
واستقرت السببية واعتبر حاله في الجزء فان كان صحيحا كان الوجوب كاملا كما في النحر فيستعاض
الطلع او فاسدا كالعصر وقت الكراهة كان ناقضا فلم يفسد بالغروب ولا يلزم ما اذا ابتدأها

اول الوقت

اول الوقت واعتبر في الاحرار فانها لا تفسد لان الشرع اباح تقسيم الوقت بالاداء من ضرورة الحكم
بالصحة لتعذر التفرز واذا اخلا الوقت عن الاداء المكنة الاضافة الى المجموع لا تنافي ضرورة النقل الى
الجزء فيظهر في الحصر بقضي وقت الاحرار لا يصح لوجوبها كما مله تسبب كامل فلا تنقضي فاصدق
احكامه اختيارا لا ايقاع في الاجزاء والتعيين بالفعل كحصول الكثرة وتاخير عن الوقت وفوت فلا تنفي
شرعيه فرض الوقت في شرعيه غير لكونه طرفا والنية شرط وتعيينها ايضا لعدم التعيين بخلق
الاسم ولا يسقط المعين بالتضييق لانه يعارض تقصير المكلف **قوله** العبادات فاما غير موقوفة
وموقوفة فاما غير الموقوفة وهي التي لم تنقل ادائها بوقت محدد وفذل نوع واحد لاخرى فبعضها
وذلك كالزكوة وصدة الفطر والعشر وحجب على التراخي خلافا للكرخي فانه ذهب الى انها على
الفور اي بحجب تعجيل الفعل في اول وقت الامكان ومعنى قولهم انه على التراخي انه يجوز تأخير
عن اول وقت الامكان لانه حجب تأخير منه بحيث لو اتى لا يعتد به فانه لم يذهب اليه احد واما
الموقوفة وهي ما علق ادائه بوقت محدد بحيث لو فات ذلك الوقت فالتاداة لا تكون هل الجنب
والاول لا خلافا ان يكون الوقت موسعا او مضيقا ولا يعرف في سعة وتضييقه النوع الاول
جعل وقته طرفا لليهودي وشرط الاداء وسبب الوجوب كوقت الصلوة فانه يفضل عنها وفوت بغيره
الطرف ههنا اي في اصول الفقدان يكون الفعل واقفا فيه ولا يكون مقدرا به ووقت الصلوة كذلك
فانه يفضل عنها وشرط الاداء الصلوة لان شرط الشيء ما يقوت الشيء بمؤنة ووقت الصلوة كذلك فانه
مفوت اذا الصلوة بفوته وسبب لوجوب الاداء لانه مخفق تقدم الصلاة على دخول الوقت وبفسخ تعجيل
الاداء قبل الوقت ولان اليهودي سبغ الوقت في وصفه اي يختلف باختلاف صفه الوقت فان الاداء في الوقت
الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص والنوع الثاني من الموقوفة ما جعل الوقت سببا ومعيارا له كالصوم
اي كصوم شهر رمضان فانه مقدريه رمضان فمضان معيار له فان المعيار هو ان يكون الفعل الواجب
واقفا فيه ومقدرا به فيزداد بطول الوقت وينقص بقصره ووقت الصوم كذلك فانه معيارا
له لا طرفا واضيف الصوم الى الوقت فقيل صوم شهر رمضان كما اضيف الصلوة الى الوقت فقيل
صلوة الظهر فكان وقت الصوم مبيها كوقت الصلوة لان الاضافة دليل السببية فانها للاختصاص
واقوى وجوه الاختصاص من اختصاص السبب وايضا شهود الشهر سبب مطلقا مع صوم
المسافر عن الغرض كالحق حتى اذا نوى المسافر واجبا اخر في رمضان ونظوعا او اطلق المنيه وقع
فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه لشهود الشهر وقد تحقق شهود

المشهور بحق المسافر كما تحقق في حق المقيم وسياق ان شرعية نفق شرعية الغير فلا معنى غير صوم الوقت
مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالظن دفعاً للمشقة فاذا ترك الترخص
كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال فان قيل لا بد من مناسبة بين السبب والسبب
ولامناسبة من الوقت وجوب العبادة فكيف مع ان يكون الوقت سببا لوجوبها اجيب بان الوقت
ليس بسبب حقيقة بل السبب يتابع النعم على العباد فيه وذلك صريح سببا لوجوبها لشكر شرعا
لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعل الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا للعبادة التي هي
شكر النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم النوع الثالث من الموقته ما جعل الوقت معيارا له ولم يجعل
سببا له مثل صوم النذرة والكفارة والقضائيا مقدرة بوقت محدود كقصد صوم النذر ما سمي
من المدة وصوم الكفارة بالشهرين وثلاثة ايام وصوم القضاء مدة ما فات من الاوقات فان الصوم في هذه
الصور واقع في الوقت ومقدرة فيزداد بطول الوقت وينقص بقصره فيكون الوقت معيارا له ولا
يكون الوقت سببا للوجوب بل سبب وجوب الصوم في هذه الصور غير الوقت النوع الرابع من الموقته
ما له من كل من الطرفين الشرط والسبب والمعيار حظه وهو المشكل كوقت الحج فان في وقته اشكال
من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة فان الحج عبادة تبادى باركان معلومة ولا يستغرق
الا اذا جمع الوقت فانه فاضل من هذا الوقت شبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصرف في سنة واحدة
الا حجه واحدة شبه وقت الصوم والثاني بالنسبة الى سني العمر فان وقت الاداء ايضا مشبه
فان الحج فتر من العمر ووقته اشهر الحج وهي في السنة الاول بعين على وجه لا يفضل عن الاداء واعتبار
اشهر الحج التي تاتي بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبهها وفي قبيل العام
الاول خلافا بويوسف اعتبر جانب التضييق وقال تعين الاسهر من العام الاول للاداء كآخر
وقت الصلوة للصلوة حتى لو اضر عنه ياتى وعند عمر وجوبه بطريق التوسع حتى لا يفسد شهر العام
الاول للاداء ويجوز له التأخير الى العام الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته عن العمر وعن ابن حنيفة
فيه روايتان وقول ابن سفيان التضييق وقول محمد بالتوسع لا يفي الاشكال لان ابا يوسف ما حكم
بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يودي الى تفويت العبادة لاسيما حيث انه انقطع جهة التوسع
بالكيفية فان المؤخر الى العام الثاني جازا داه فيه واذا اداه فهو مرد بالاجماع وانما قال محمد
بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لا محتمل التضييق عنده بدليل انه لو مات قبل ادراك الشهر
من العام الثاني كان شهر العام الاول متعينة للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل ثم انه

لواخره

لواخره ومات قبل ادراك السنة الثانية ياتى بالاتفاق اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند ابي
عمر فلان التأخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فياتى اما النوع الاول من الموقته فلا يمكن اضافته
السببية الى مجموع الوقت لانه لو اضيفت السنة الى المجموع لكان الاداء على خارجا عن الوقت والازم
باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلانه لو روي معنى السببية في مجموع الوقت يلزم منه تأخير الاداء
عن الوقت لانه لا اعتبار للسبب قبل تامة فلا تحقق الوجوب لا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء قبل
خروج وفيه ابطال معنى الطرفين والشرطية المنصوص عليها بقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين
كتابا موقوتة ولو روي معنى الطرفين واديت الصلاة في الوقت يلزم منه تقدم الحكم على مجموع السبب
وهو مستبعد بدلالة العقل اذا لم يكن ان جعل مجموع الوقت سببا مع رعاية معنى الطرفين لا يمكن ان لا
يعتبر معنى السببية وحيث ان جعل البعض سببا ضروره وهو البعض الذي سبق الاداء اليه كما اذا
بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدرا في مقدار معلوم يمكن ترجيح على ما يراعى الاجزاء مثل النصف
والثلث والربع والخمسين العشر ونحوها لعدم الدليل عليه وبطلان الترجيح بلا مرجح بوجوب
الاقتصا على الادنى وهو الجز الذي لا يتجزى اذ هو مراد بكل حال لا دليل على ان يراعى السببية
ولهذا اي دلان بعض الوقت هو السبب وجب فرض الوقت على من اسلم اخر جزء من الوقت كما
وجب فرض الوقت على الحائض اذا طهرت في ايامها عشرا اخر جزء من الوقت لان جزء الوقت سبب وجوب
الصلاة وقد تحقق السبب في حقها فوجب الصلوة عليها واذا ثبت وجوب الاقتصا على الادنى كان
الجزء المتصل بالاداء اول السببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان اصل اتصال السبب بالسبب
واول الاجزاء موجبة لامزاجهم له فكان اولي ان يجعل سببا في الاداء صحيح بعد الاجزاء الاول فلو لم يكن الجز الاول
سببا لما صح الابعده ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد صحة الاداء لكان
على التضييق لان الوجوب جبر من الله تعالى بغير اختيار العبد فليس من ضرورة نفس الوجوب الاداء الى الحال
بل الاداء متراجا الى الطلب كشر المبيع ومهر النكاح فانها محبان بالاعتقاد وجوب الاداء ايناها في الطلب
والحكمات مخير بين التعجيل والتأخير فكان الوجوب لسبب لذي هو اول الاجزاء والاداء احب الطلب
اي الخطاب وانما تعين الاداء ان تضيق الوقت ولهذا اي دلان الاداء انما يتغير اذا تضيق الوقت
لم يكن على من مات قبل تضيق الوقت فرضه فان فصل الاداء بالجزء الاول كانت السببية متغيرة
عليه فاذ انما الجزء الاول ولم يتصل به الاداء انقلبت السببية الى الجزء الثاني ثم الثالث وهم اجزاء لانه
لوم يضاف السببية الى مجموع الوقت كان الجزء من الوقت المتصل به الاداء هو السببية منتقل

السببية من الجز الاول الى الجز الثاني لانه لو لم ينقل من الجز الاول فاما ان يصح اليه الاجز المتقدمة
على الاداء لان لم يضمن اليه يلزم ترجيح المدعوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال
المقصود به وهذا فاسد وان ضمت اليه يلزم التحط على العمل بلا دليل وهذا ايضا فاسد فتعين الانتقال
ثم كذا ينقل السببية من الثاني الى الثالث الى ان ينصت في الوقت بحيث لا يسع فيه الا اذا المفروض
فلا انتهى الى اخر الوقت الذي لا يسع فيه الا اذا المفروض فلو طرأ بالاداء واستقرت السببية واعتبر
حال ذلك الجز في الصحة والفساد فان كان صحيحا الى غير موصوف بالكرامة ولم ينسب الشيطان
وحب الفرض به كما لا كافي وقت الفجر فيفسد الفجر باعتراض طلوع الشمس في ظلاله لان الجز
الذي تقررت السببية عليه وهو الجز الذي قبل طلوع الشمس سبب فثبت به الواجب كما لا
في الزمة فلا يتأخر بالتأخر كالصوم المنذور المطلق لا يتأخر في ايام النحر والفسوق وان كان
الجز الاخير الذي وجد الشرع فيه فاسدا اي ناقصا بان صار منسوبا الى الشيطان كالعصر
يشترع فيه وقت الكراهة وجب الفرض به ناقصا لان نقصان السبب يؤثر في نقصان السبب بصادق
الفرض بصفه النقصان سبب الشرع الواقع في الوقت الناقص فلا يفسد بغير الشمس
بعد الشرع لان ما بعد الغروب ليس بقص بل هو كامل فيتأدى الواجب بالاداء لانه اكمل مما وجب
فيه فكان اولى الجواز قوله ولا يلزم جواب سوال واراد على قوله ما كان صحيحا تقر السوال انه قد
ذكر ان ما وجب كما لا لا يتأخر في بصفه النقصان كله ولا يجزئ حتى لو قضى الظهر ووقع اخر
في وقت الكراهة لا يجوز فاذا استداصلوا العصر او الوقت ومدته الى ان اعتراض احمر الشمس
يسفي ان لا يفسد العصر كما يفسد الفجر بطلوع الشمس تقر الجواب بان صلوات العصر اذا وقعت
على هذا الوجه لا يفسد لان الشرع اباح المصلي تعجيل الوقت الاداء فان تعجيل الوقت لا يفسد الاداء العزيمة
لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه في جميع اوقات لتراذف نعمه عليه على الترتيب في
جميع الاوقات لا سيما في اوقات الصلوات لانها اوقات وجوب الخدمة الا ان الله تعالى جعل له ولاية
صرف هذه الاوقات الى حوائج نفسه وخصه فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو
العزيمة ومن ضرورة تعجيل الوقت بالاداء الحكم بوجبه الاداء اذا اعتراض الاحرار في ثلث الصلاة لتعذر
التحرر عنه اذا لم يكن الاقبال على العزيمة التي هي تعجيل الوقت بالاداء الا بان يقع بعض ادائها في الوقت
الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يكن الاحتراز عند مع الاقبال على العزيمة سقط اعتبار
لانه حصل حكا لتكبير العزيمة لا قصد فانه على الاول قوله فاذا خلا محتمل ان يكون جواب سوال

تقرر السوال

تقرر السوال هو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجز الاخير وتعين هو السببية لعدم ما حمل الانتقال
اليه بعده لزم ان يجوز الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجز الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت عن
وقتها ينبغي ان يجوز قضاءها في اوقات المكروهة تقول الجواب انه اذا خلا الوقت عن الاداء الملتزم
الاضافه اليه الوجوب في مجموع الوقت لا يتناقل ضرورة نقل السببية من المجموع الى الجز لا لما
جعل جز الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرفه وسبب الوجوب
ولا يجوز ان يكون الوقت لو احظرنا وسببا يجعل جزءه سببا والباقي ظرفا وهذه الضرورة فيها
اذا جعله ظرفا متحققه فاذا لم يجعل الوقت طرفا بان لم يرد في الوقت حتى فاته سقطت الضرورة
ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل مجموع الوقت سببا لان الاضافة الدالة على السببية الى جميع الوقت
متحققه نقل صلوات الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل مجموع الوقت سببا ولا يفسد في
مجموع الوقت كان الواجب على وقته فلا يصح ادائه في وقت ناقص فيظهر في العطر اذا فاتت فقضى
الاحرار لا يصح لوجوبها كماله بسبب كامل فلا يفتى فاصه ومن احكام النوع الاول من الموقنة
ان يكون للمصلي اختيار في اداء في اي جزء شاء من جز الوقت او لا وسطا واخر فلا يقبل جز
الوقت التعيين بتعيين العبد قصد او نصا بان يقول عينت هذا الجز للسببية وتعين جز الوقت
بالفعل ضرورة تعيين الاداء وهذا لان بعض الشرط او السبب ضروري فيه وليس للعبد
ولاية وضع الاسباب وما الى العبد ان يرتقي ما هو حقه من الاداء ثم يتعين سببه هكذا ونظير هذا
خصال الكفارة الواجبة في الايمان فان الاختيار فيها للمختار في شاطئ عرش مساكين وان
شاكشاهم وان شاك حر رقبه ولو عين شيئا من ذلك قصد المصلي وانما يصح ضرورة فعل وحكمه
ان تاخير الاداء عن وقت مفوت للاداء له شرط الاداء وهو الوقت ومن حكم كونها للواجب
ان لا يسمي شرعية فرض الوقت شرعية غيره لانه اذا كان الوقت شرعا سمي بعينه خاليا وبقيت شرائع
الوقت على حاله فلم يفسد غيرها من الصلوات ومن احكامه ان اليه شرط ان يصير باله مصر وفا
اي ما عليه ومن احكامه ان يتعين بعض النية شرط كالظهر مثلا لان المشرع لما تعدد بصر
متعين بالاسم المطابق الا عند تعيين الوصف ومن احكامه ان التعيين الذي هو شرط لا يسقط
تصديق وقت الاداء لان نقصان الوقت الاداء انما هو بسبب عارض يقتصر المكلف في توسعة
الوقت فاذا شرط ازيد او هو البعض فلا يسقط لما هو عارض يقتصر المكلف **قوله**
واما الثاني فحكمه انتفا شرعية غيره معه ضرورة كونه معيارا فلا يجتمع فيه وصفان يقال

ابو يوسف ومحمد لو ادى المسافر واجبا عليه او تنفل فيه لم يجز لان رخصه الفطر لا تجعل غير الفرض
مشروعا في وقته وقال ابو حنيفة رخصه الترك لحقه تخفيفا ومن التخفيف صحة القضاء ولانه
غير مطالب بالاداء الا في منزل منزلة شعبان والعله الاول مع العمل والثانيه سوغه وها
روايتان والاطلاق النية موقع عن رمضان والاصح ان العزم والرخصة لا يظهر بها والمريض يفارق
المسافر في تعلق رخصه المريض بحقيقة العجز وانه موقع صومه عن الفرض مطلقا في الاصح **٥**
ولما النوع الثاني من الوقت فحكمه استفا شرعية غيب معه في هذا الوقت لان الوقت معيار واحد
فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا لا يسع فيه غير مع قيامه فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض شرعا
استفا مشروعية غيب عنه لانه لا يتصور اداء صومين باسك واحد فلا يجتمع فيه وصفان فلا يتصور في
الوقت الواحد الا باسك واحد واذا كان كذلك تبادى الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم من غير
تعرض لجهة الفرض مع الخطا في وصف الواجب بان نوي صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل
وقال ابو يوسف ومحمد المسافر كالقيم في هذا الحكم فلو ادى المسافر واجبا اخر عليه او سفل في رمضان واطلق
النية لم يجز ووقع عن زمن الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر فان وجوبه بشهر والشهر قد تحقق
في حقه كما تحقق في حق المقيم وقد ثبت ان شرع يبين شرعه الغير فلا سعي غير صوم الوقت مشروعا
في حق المسافر ايضا لان الشرع رخص للمسافر الفطر دفعا للمشقة ورخصه الفطر لا جعل غير فرض الوقت
مشروعا في وقته فاذا انزل الرخصة كان هو المقيم سواء صوم من فرض الوقت بكل حال وقال ابو حنيفة
نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو شهر والشهر الا ان الشرع اثبت الوجوب
بترك الصوم الذي هو حق الشرع تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشقة ومن التخفيف
صحة التقاضي لانه اسقاط القضاء من مته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لم يترك عن يوم
اخر لا يكون مواخرا فرض الوقت ويكون مواخرا بترك الواجب ولما جاز له الترخيص بالفطر ولانه
اخف اليه نظرا الى منافع بركه فلا يجوز له الترخيص ما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه **٥** ولان
المسافر غير مطالب باداء فرض الوقت فيه لانه يجوز له الاداء فيه والتاخير عنه وانفا شرعية
الصيام ليس بحكم الوجوب فان ثبتا شرعية سائر الواجبات ثابتا الواجب الموسع بل من حكم الوجوب
الزمان لا ادم الفرض فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب منزلة شعبان فيصع
منه اداء واجبا والعله الاول يقتضي انه اذا نوي النفل يقع عن فرض الوقت ومنع العمل من وقته
فتلا والعله الثاني مقتضى انه لو نوي النفل يقع عما نوي فالعله الثانيه مسر العمل وها اي منع

النفل

النفل وتسويغه روايتان عن ابي حنيفة واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا تقصده نية
النفل لا يشكره تقع عند رمضان لان صومته بنية النفل لما وقع من فرض الوقت مع انها لا تجعل
الفرض من النية التي جعل الفرض ولي ان يقع عنه وعلى الرواية التي يصح منه النفل ويقع عن النفل قبل
اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان في حق المسافر لما صار شعبان حتى قبل سائر انواع
الصوم فلا بد من عزم النية كما في الظهر المضيق ولان المطلق لا يجعل الفرض والنفل والوقت قبلها
فكان العمل على النفل الذي هو اولى في خارج رمضان والاصح ان اطلاق النية يوقع الصوم من
على الروايتين لان ترك العزيمة التي هي اداء صوم الوقت والرخصة لا يظهر بها النية لان الرخصة
انما ثبتت به واجبا اخر او بنية صوم النفل وهذا النية لا تجعل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا
يتبادى بنية مطلق الصوم في غير رمضان ففيه اولى وليست نية مطلق الصوم بنية صوم النفل ايضا
بل جعلت مطلق الصوم النفل كما جعل فرض الوقت ولما ثبتت التحصيل بحق المقيم والاطلاق النية
تصرف في صوم الوقت وصار الحاصل ان الرخصة عند ابي حنيفة متعلقة بالفطر وما في معناه من رخصه
برجع الى المسافر وعندها الرخصة متعلقة بالفطر لا غير واما المريض فيفارق المسافر في تعلق رخصه
المريض بحقيقة العجز وكون المسافر فانه يستوجب له رخصه بالعجز بقدر ابي المسافر فسحق الترخيص
بافطار الصوم بعجزه قدره لا بحقيقته فقيام السفر المفضي الى المشقة والتعب بحسب الغالب في حق
المريض عن الفرض مطلقا سواء نوي فرضا اخر او تطوعا او اطلق في الاصح لان باحة الفطر للمريض حقيقة
العجز عن اداء الصوم فامضه القدرة فهو الصحيح سواء خلا المسافر فان رخصته في ترك الصوم للعجز
التقديري فان السفر في الغالب مفضي الى المشقة والغالب في حكم المحقق شوا فاقم السبب وهو السفر
مقامه فلا بطلان في رخصه بهذا الصوم وقوله على الاصح ان انما يضعه ما روى ان الجواب في المريض
والمسافر سواء على قول ابو حنيفة **قول** نفسه قاله فاذ اتعينت المشروعية فان صورته
من مساك فرض لانه هو المستحق على الملك فلم يصح ان يصيب كعبه النصاب من الفقير فلنا العبادة
اختيارية والقربة قصديه وعدم صحة غير المشروع لكونه غير مشروع والاستحقاق المشروعية
النصاب بخارج عن الصدقة استحسننا **٥** قاله فاذ اتعين الفرض مشروعا في هذا الوقت فيصير
يتبادى بالنية من الصحيح المقيم لان الامر بالنفل اذا تعلق بحمل بعينه اخذ حكم العين المستحق
ما يتصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على الملك فعلى اي وجه وجد وقع عن المأمور به كالامر
برد المضموم والودايع لما كان متعلقا بحمل بعينه وقع عن الجهة المستحقه على اي وجه وقع وكالامر

باد الزكوة لما تعلق محل عين كان الصبر في الفقير واقفا على الجبهة المستحقه وان لم ينو الزكوة
وهذا كمن استأجر حياط الحيط ثوبا بعينه كان الفعل الواقع فيه من جهه ما استحق عليه من اقصاه
الشرع ابتداء او اذا الواجب بالحق والحرى في المسافر حيث لا يتأكد صوم الشهر عنها بلانية لان
الاداء غير مستحق عليها وهذا الوقت فلا يتعين الا بالنية اجاب المصنف عنه بان الشارع وان عين الوقت
لاداء الفرض لم يشتر غيره فيه لكن انقضى له المنافع التي بها تنكح من اداء العبادات وغيرها على ملكه وله
بان يودي بها ما هو مستحق عليه من العبادات باختياره فلم يكن بمنزلة العزيمة لانه ما لم يعزم لم يكن صارا
ماله الى ما عليه ولا يحصل له بعد العزيمة لان العزم ليس بشئ لا يقال الامساك قد وجد منه بالاختيار
فلم يحج الى نية لا ينفذ انما شرطنا النية لصرف هذا الفعل عن العادة الى العبادات الاختيارية لا لاختيار
اصل الفعل بل بوجود الفعل اختيارا لغيره عند عدم العزم وان وجد اختيار الامساك وعدم صحة صوم
اخر غير المشروع لكونه غير مشروع لان المنافع مستحقه عليه استحقاق المشروع كما لا يصح الصوم في
الليل لكونه غير المشروع لا لاستحقاق المشروع وهذا خلاف جهة النصاب فان المستحق صرفه من
لما لا يفي الفقير ليكون كفاية له وقد تحقق ذلك فالهبة صارت صدقة في حق جاز احتياطي لا على الذهب
الرجوع فيها لان لم يتغير بها وجهه تعالى ون العوض من المصروف اليه وقد حصل كما ان الصدقة على
الذي صارت هبة حتى يملك المتصدق الرجوع فيها بدلالة في المحل **قول** تنبيه فقال الشافعي
لما كانت اختيارية وجب بعض الرضا نية ايضا قلنا نعم الا ان العادة متجددة في زمانها فكان
الاطلاق تقييدا اذ الخطا في الوصف غير مانع **ق** قال الشافعي لما كانت العبادات اختيارية وجب
تعين الرضا نية ايضا لان الصوم متنوع في اوصافه فمما هو متعلقا كاصل الامساك الذي هو متنوع
عبادة وعبادة ومعنى العبادات معتبر في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه ما سوره وحصله زيادة
ثواب ومستحق تاركه زيادة تعذيب في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل ومن المتع
حصول عبادة لا عن اختيار من كبر وعرض المحل بقول المشروع دون غيره لا يعني عن تعين الوصف
لان اعتبار النية ليس لتعريف الوصف حتى يستقط اعتبار النية بتعريف المحل بل اعتبار النية بحصول
الوصف قال المصنف نعم لا بد للوصف من التحصيل بالنية نية الجبر الا ان العبادات متجددة في
زمانها فكان اطلاق النية تقييدا فانه نوى الصوم وهو واحد فتناوله مطلق الاسم فان الواحد في زمان
او مكان بين اسم نوعه واسم العلم فان زيد النودي انسانا ويدا رجل وهو منفرد في الزمان كما
قبل يدا زيدا وكذا اذا نوى النفل لانه الموصوف انه نفل غير مشروع فيه النفل خطأ والخطا في الوصف

غير مانع

غير مانع فيلغوه منه النفل ونحوه الصوم فصار كالنوى الصوم مطلقا فهو بمنزلة ما اذا نوى الفرض
في غير رمضان ولا فرض عليه فانه يكون نفلا لان الوصف لغيره فيبقى مطلق النية **قول**
منه ولما وجب التعبد في الشافعي وجب من ولده لا فقاره الى النية والعبادة متجددة فاداء خلا
بعضها فسد فلم يفسد اعتراضها من بعد كما لو تأخرت عن الزوال والتبنييت انقاع لها قبلها فصح قلنا
النية للتقرب والعبادة متجددة صحة وصفا داودا وما قرأها لاول جز ساقط للعجز المبني لجواز التقرب
مع الفصل حقيقة والاتصال حكم والعجز المبني للتأخير مع الاتصال قائم بمهما في اقامه بعد الصبح
ويوم الشكر والاول فصل الاستيعاب ولذا فصل الاتصال فاستوى بالترجيح بالوجود او في الجمال
فكان موجودا مع الكل حكما للاتحاد اقامة للاكثر مقام الكل **ق** قال الشافعي لما وجب بعض الصوم
فيه بالاجزاء وجب من الصوم لاداء جزا الصوم فعمل يقتضي الى العزيمة فاذا تأخرت والعبادة متجددة
خلا بعضها عن النية ففسد فاذا اعتبرت العزيمة من بعد لم يوتر في ما مضى بوجه لان النية تليق على
العبادة للعبادة واداءها من العبادات ما تحقق لما لم يعمل لاقاما قد علمه لانه قد خرج عن زمره ولم يبق قاردا
عليه فالجزء الماضي سبب خلق من النية يفسد واذا فسد ذلك الجزء فسد الباقي لانه لا يتجزأ
ووجب ترجيح الفساد احتياطا كما لو تأخرت نية من الزوال وهذا خلاف تقدم النية على اول الصوم
وهو التبييت لا التقدم واقع على حله الامساك وابقاع النية قبل العبادات ولم يعترض على ما تقدم من
النية قبل الصبح ما بطله لان الشئ ما يبطل ما يصادفه ولم يوجد ما سطر الصوم من الكل والشرع والمصنف
وغيرها وما وقع منها قبل الصبح بعد النية لا ينافي الصوم لان شرط المنافاة اتحاد المحل والبل ليس
لمحل الصوم اصلا فصحة التبييت قال المصنف قلنا ان الافتقار الى النية لان نصير الامساك فزيد والعبادة
متجددة من جهة وصفا داودا وما قرأها لاول جز ساقط بالاجزاء للعجز المبني لجواز التقرب
مع الفصل عزاء الصوم حقيقة والاتصال حكما فجعل الاتصال موجودا فقدم افضاله فصل الاستيعاب
ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء على حد الاضطرار وهو اقتران النية بالامساك فان النية تعين
بعض المحتملات في الامساك في النهار قد يكون لله تعالى من حيث انه فقير عدوه وقد يكون لغير ذلك من
حمية او قلة اشتهاؤ وغير ذلك فلا بد من النية لتعريف من سائر المحتملات وهو حد الاضطرار والعجز
المبني للتأخير قائم بمهما في اقامه بعد الصبح وفي يوم الشكر ضرورة لازمه لان تقدم النية
على اليل عن صوم الفرض حرام ونية النفل لا يجوز وهي لغو فتد جازات الضرورة فلان ثبت في التأخير
مع الاتصال لتركه في الاول الى التبييت فصل ونقصان ما الفصل فهو الاستيعاب فان تقدم النية

يقتضي استيعاب الجميع الاسماك تندموا اما النقص فلا يثبت بالعبادة نقص وان اختلف
 تقدير اخر الا ان اصل وجود النية حقيقة وللتاثير في تأخير النية فصل ونقص الفصل فلا يثبت
 النية المتأخرة متصلة بركن العبادة واما النقص فلهذا ما استيعاب النية لجميع الاسماك فاستوي
 الاول والثاني من حيث ان لكل واحد منها كمالا ونقصا فالكامل المتقدم الاستيعاب والنقصان منها
 عدمها عند الفعل والكمال في المتأخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الحداثة
 فكانا مستويين في طريق الرخصة قوله والترجيح بالوجود اولى من الحال شارة الى جوابه خلو تقدير الدخول
 ان تأخر النية عن اول الاسماك يقتضي فساد اوله لخلوه عن الشرط واذا فسد اوله فسد كله وانما غير
 متجزئ فساد الباقي ضرورة عدم التجزي ولا يقال لما فيه الباطل في وجود العزيمة فيه صحتها لكل ضرورة عدم
 التجزي ايضا لانا نقول ترجيح الفساد في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن
 العهد يتيقن بقرار الجواب ان النية اذا كانت قبل الرزوال يكون المقارن للنية اكثر من الخالي عنها فترجح
 الكثير على القليل لان الكثير باعتبار ذاته راجح على القليل فان الكثرة وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد
 الا ان وصف الكثرة للنشي بوجده باعتبار ازيد في اجزاءه فكلما كان الكثرة وضعها اجزاء الى الذات بخلاف
 الصحة والفساد لانها من الاوصاف المحضة التي لا تعلق لها بالوجود فانها بطرآن بعد الوجود في الترجيح
 بالكثرة راجع الى الوجود والترجيح بالصحة والفساد راجع الى الحال والترجيح بالوجود اولى من الترجيح
 بالحال لان الوجود اصل والحالة تبع وكان اتصال النية بوجودها مع كل اسماك لان اتحاد الاسماك كانت
 ضرورة عدم التجزي بمحتمل الاتصال الموجود مع اكثر الاسماك الذي هو متحد غير متجزئ بوجوده
 مع كل الاسماك اقامة لاكثر مقام الكل **قوله** نفسه ومن هذا النذر المعين فانه لا يقبل هذه
 النقلة لاتحاد العبادة مع مطلق النية ومع الخطا في الوصف في شرف مطلق اسماكه عليه ولو
 اذاه عن قضاء او كفارة هو لان عدمه على اعدام النية التي هي حقه لاني استعداد الوقت
 للقضاء والكفارة لا يهاحق الشرع ومن هذا الجنس الذي صار الوقت متعينا له كتعيين شهر رمضان
 الصوم المشروع فيه الصوم المنذور وفي وقت معين كصوم يوم الخميس او صوم شهر رجب واحترز
 المعين عن النذر المطلق مثل صوم يوم او صوم شهر فانه لا يقبل النقلة لانها لما اعلت صوم الوقت
 الذي هو النفل بالندور واجباله سبق فعلا وانما جعل صوم الوقت هو النفل لان النفل هو الاصل في غير
 رمضان وسائر الصيامات كقضاء رمضان وصوم النذر والكفارة بمنزلة العوارض ولهذا يشترط
 في سائر الصيامات التعيين والتقييد واما انه لا يقبل النقلة لانه لا يقبل العبادة اي الصوم متحد والصوم

لعدم

ظ

الواحد

الواحد المشروع في وقت معينه لا يقبل وصفين متضادين كونه واجبا ونفلانا الواجب
 يسقط العبد تركه العترة والنفل لا يسقطها تركه وقد ثبت الوجوب بالنذر فانتفى النفل فصار
 الصوم المشروع في الوقت المعين واحدا من حيث انه لا يقبل وصفه النفلية وان قبل هذه القضاء والكفارة
 فصح الصوم المنذور مطلقا لاسماك على صوم الوقت حتى جازية النهار كصوم النفل وصوم رمضان
 ولو ادى المنذور صوم الوقت عن واجبه كقضاء او كفارة صح ويقع عما نوي فانه من الليل ما اذا نواه
 من النهار فانه يقع عن صوم الوقت هو المنذور ولان النية من النهار في حق القضاء والكفارة فهو
 لان القضاء والكفارة من محتملات الوقت مشترط فيه النية والليل والاسماك يتوقف على شروع الوقت
 لاعلى المحتمل وصارت نية القضاء نية النفل منزلة لان نية القضاء ولها لغتي مطلق النية واصل
 النية كاف فيكون نية القضاء نية النفل سواء قوله لان تعيينه تعليل لقوله ولو اذاه من قضاء كذا
 تقدره لان تعيين النذر الوقت للصوم فيه على اعدام النية التي هي حقه فان النفل في سائر
 الايام شرع هذا للصوم ليدفع عليه طريق كسب الخير من غير عود عليه في ذلك على تقدير ترك
 ولم يعمل في استعداد الوقت للقضاء والكفارة لان سبق الوقت مستعدا للقضاء والكفارة لانا القضاء
 والكفارة حق الشرع اي احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة حق الشرع فلو عمل تعيين النذر الوقت للصوم
 المنذور فيه في استعداد الوقت لصوم القضاء والكفارة الذي هو حق الشرع لصار العبد سبلا للمشروع
 الذي ليس بحقه من تلقاء نفسه وذلك لا يقع **قوله** واما الثالث فالحكمة وجوب النية في
 الاكثر وتوقف الاسماك على المشروع في الوقت وهو النفل فوجبت من اوله ولم يتوقف على الواجب لان التعيين
 من العبد والتوقف على الشرع ولا يفوت لعدم بعض الوقت **قوله** واما النوع الثالث من الموقفة
 وهو الذي يكون الوقت له معيارا لاسباب الحكم وجوب النية في اكثر الاسماك فانه من حيث انه قريب وجبت
 النية وكفى في اكثر الاسماك كما في صوم رمضان والنذر المعين في التطوع ومن حيث انه غير متعين في هذا
 الوقت بل هو من محتملات الوقت يتوقف الاسماك فيه على الصوم المشروع في الوقت وهو النفل فان
 النفل هو الموضوع الاصل في غير رمضان فتوقف عليه فلا سعة على غير فوجبت النية من اوله ليقع
 الاسماك من اوله من محتملات الوقت ولا يتوقف الاسماك على الصوم الواجب لان الواجب من محتملات
 الوقت وتعيين الواجب الذي هو من محتملات الوقت من العبد وانما يكون التوقف على الموضوع الاصلية
 التي تعينت بالشرع فاذا نوي من الليل صوم القضاء بنقد الاسماك من اولها لم يحتمل الوقت فيجوز
 فاما اذا انعقد الاسماك لوضع الوقت لا يمكن صرفه الى محتملات الوقت من حكم هذا الشرع ايضا

ظ

المنذور

انه لا قوت له لعدم تعيين الوقت **قوا** واما الرابع حكمه عند اي يوسف اجابه مضيقا
وعند محمد موسى بشرط عدم التفويت عن العروا اثر الخلاف في الامم وبني بعضهم الخلاف في الامر
للقور عند خلافا للمحد والجميع الاتفاق على ان الامر لا يفيد له لكن محله بقول نسبة اوقات الحج كل عام الى
العمر نسبة ايام قضاء رمضان واما سعيه ليامه بالفعل كذا ههنا وهو مودة اجاعا ولو تعين الاول
كان قاضيا ولما صح فيه النفل و ابو يوسف جعل العام الاول كوقت الظهر لقضاه لتوجه الخطأ عند
الامكان ولا مزاحم الابدراك عام ثان وهو مشكوك فيه فلا مزاحمة فتعين وقت الصلاة في يوم القضا في ادر
اليوم الثاني ليس بنا در فلم يفت بالتأخير كانه ادر كل الياام فيتحيز فلم يتعين او لها وانما جاز النفل
لان الحكم بالتعيين الاحتياط فظهر في الامم وانما كان في الثاني مودة لان تعين الاول للشك في ادر
فلا ادر زال الشك وقام مقام الاول من حكمه اندقته طرف فلم يمنع شريطة تعين فيه فقلنا ان
القطوع يصح من لم يود الفرض خلافا للشا نفي ويصح مطلقا لانه على ان حاله معينة الفرضية
فانما الظاهر لا يتنفل فيه من لم يود فرضه فان تعين النفل بطلت الدلالة بالصريح بخلاف رمضان
فان وقته معيار ولا مزاحم فيه فلفت فيه النفل فيملا باعتبار المود في كل النسبة الواجب
واما النوع الرابع من الموقته وهو المشكك حكمه عند اي يوسف اجابه مضيقا بعض الاشهر
من العام الاول للاداء كآخر وقت الصلاة لها فلو اضربه بامم وعند محمد اجابه موسى قائلا
فلا سعي شهر العام الاول للاداء وجوز له التأخير في العام الثاني والثالث بشرط انه يفوته
عن العروا اثر الخلاف في الامم فانه لو اضر عن العام الاول بامم عند اي يوسف ليامم عند محمد وبني
بعضهم وهم الكرخي وجاعة من مشايخهم الخلاف بين اي يوسف ومحمد على ان الامر المطلق
عن الوقت للقور عند اي يوسف خلافا للمحد فانه قال الامر المطلق عن الوقت على التراخي فكذا في الحج
والصحيح الذي عليه عامة مشايخهم ان الامر المطلق عن الوقت لا يفيد الفور والاتفاق وسيله الحج
مسئلة مبتدأة عجيبة على ذلك فذهب محمد الى ان الحج فرض في كل عام لا خلافا فكان جميع العروا
اداءه لكن لا يتأدى في كل عام الا في وقت خاص وهو شهر الحج فيكون وقت الحج فدا من اد
اشهر الحج في خمس ونسبه وقات كل عام الى الشهر نسبة شهر قضا صوم رمضان فان قضا صوم
ومضان متوقفت العروا وقت ايد الشهر دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي السنة
وانما تعين وقت قضا صوم رمضان بعض العبد فعلا كذا لا يتعين وقت الحج الابتعايل العبد
فعلا والعبد متى ادى الحج فهو مود اجاعا ولو كان العام الاول متعينا للاداء الصار بالتأخير عن

العام

الله

العام الاول فايتا للاداء فيكون في غير العام الاول قاضيا لمودة يا ولو كان العام الاول متعينا للاداء
لما صح حج النفل في العام الاول للازم باطل فالمرزوم كذا في الملازمة انه لو تعين العام الاول
لفرض لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان لانه لم يشرع في شهر الحج الا حجة واحدة و ابو
يوسف جعل الاشهر من العام الاول متعينا للاداء في الحال كوقت الظهر لقضاه فلا محل له التأخير
لانه لخطاب بالاداء متوجه عند الامكان في اشهر العام الاول يمكن الحج في الخطاب بالاداء الحنفية
في هذا الوقت ولا مزاحم لتعين هذا الوقت لان المرحلة انما ثبت ما دراك عام ثان وادراك عام
ثان مشكوك فيه لانه لا يدرك عام ثان الا بالحسن البهوا الحسرة والموت في هذه المدة سوا بني
الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فقلت انه لا مزاحمة لاشهر العام الاول فتعين اشهر العام الاول
للاداء فلا محل له التأخير عنه وهذا الخلاف في ايام القضا في الصوم فان تأخير عن الوقت لا يفت
كما يفتو تأخير الحج عن العام الاول الحج لان دراك اليوم الثاني ليس بنا در فلا يكون ادراك اليوم الثاني
مشكوكا فيه كما دراك عام ثان في الحج بل دراك اليوم الثاني مطمئن فلم يفت بالتأخير كانه ادر كل
كل الياام محض العبد في القضا من ان ياتي في اليوم الاول ومن ان ياتي به في اليوم الثاني فلم
سعيه والياام للقضا قوله وانما حاز النفل شارة الى قوله ولما صح النفل تقرر الجواب ان
النفل لما جاز لان الحكم بتعيين اشهر العام الاول للاداء الحج الفرض للاحتياط سبب عرض
خوف الفت لان التعيين امر اصلي فظهر اثر العبد في حرمة التأخير وحصول الامم بقوله
وانما كان في الثاني مودة يا اشارة الى جواب قوله ولو تعين الاول كان قاضيا تقرر الجواب ان العبد
انما كان في العام الثاني موديا لاقاضيا لان تعين العام الاول للاداء للشك في ادراك العام الثاني فلا
ادر كل العام الثاني زال الشك وقام العام الثاني مقام العام الاول من حكم المشكك اندقته الحج
طرف لا معيار لان الوقت بفضل عن اد الحج فان الوقوف الذي هو الركن الاعظم في الحج وقته بفضل
وكذا بكون وقت الطواف والربو وغيرها ولو كان معيارا لفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم واذا
كان وقته طرفا لم يمنع شرعية غيره فيه ومثاله وقت الحج لوقت الصوم من حيث انهم يشرع فيه
الا حجة واحدة ولا يوجب تشبهاها في طرفيته فلو اذن بادا حج اخر فيه كان نادا عليه لعل
امثاله من غير نقصان في الاول كما في وقت الصلاة ثبت انه في داته طرف لا معيار واذا ثبت
انه طرف لا يدفع غير من جنسه كوقت الظهر لان وقت الحج طرف لا معيار قالوا اذا نوى التطوع
يصح من لم يود الفرض ويتبع عما نوى خلافا للشا نفي فانه قال لمغوية النفل ويقع عن حج

الحج

اليوم

جواب

الفرض ويصح حج الفرض مطلق النبي عن عليه الفرض على ان الحاله معينه للفرضيه فان
الظاهر ان المسلم لا يتنفل فيه والحاله معينه انه لم يود فرضه فان نفل بطلت دلالة الظاهر
بالصريح فان الوقت قابل للنفل فاذا سمي النفل فلا اندفع به مانع من الظاهر اي دلالة الحاله
خلاف رمضان فان وقته معيار غير قابل للنفل فلا مزاحم في رمضان لصوم الفرض الذي هو مشروع
الوقت فلفظته النفل به لا باعتبار معنى في المودى بل بالنسبه الى الواجب فان الوقت لا يصح الا
الواجب **قوله** تقسيمات على اصولنا الاداء في الوقت الايمان بعين الواجب في وقت
الشرعي وفي غير الوقت مطلقا وقضا الوقت الايمان بنفل الواجب خارج وقته وفي غير الوقت
مطلقا ومن الاداء كامل كصلو الجماعة وقاصر كالمنفرد حيث سقط الجهر وكالمسبوق في شبه
للقضا كالوقت النائم والمحدث يتوضا ويعود بعد فراغ امامه فانهم قالوا في سائر ائمتنا في
الوقت فنام حتى فرغ الامام ثم سبقه حدث فدخل مصرو للوضوء والوقت باق يقصر ولو تكلم
ثم لم يفرغ او كان مسبوقا يتم ولو تكلم ثم ايضا والاصل انه مود باعتبار قيام الوقت قاض باعتبار
فراغ الامام لانه كالتقصي ما انقضت له حرمه فوجب السبب للاصل فالتمتع بالاصل
لمغير المثل فاذا لم يفرغ فوجد من المقتدى ما يوجب كالصلوة نت بدخل المصركونه موديا في
الوقت وان وجد بعد فراغه فاعتل من الكمال على القضا لا يغيره من وقت الاداء كما لو وجد المغير
بعد خروج الوقت اذا تكلم بطل معنى القضا فعاد الى الاداء صغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف
المسبوق لانه مود ولهذا فان الاصل لا يفر او لا يسجد للسهر والمسبوق ياتي بها لانه قاض
ما انعقد له احرام الجماعة **هـ** ذكر المصنف تقسيمات على اصولهم قد مر ان العبادات على نوعين وقتية
وغیر وقتية فلا اداء في الوقت الايمان بعين الواجب في وقت الشرعي والاداء في غير الوقت مطلقا اي
جميع العبدان جميع العهر بمنزلة الوقت هو وقت القضا وقضا الوقت وقضا غير
الوقت فتضا غير الوقت الايمان بنفل الواجب خارج وقته وقضا غير الوقت الايمان بنفل الواجب
مطلقا اي في جهره والاداء ثلثة انواع اذا محض كامل واذا محض قاصر واداء شبه للقضا
والمراد بالمحض ما يود به الانسان بوصف على ما شرع فالاداء المحض الكامل كصلو الجماعة فانها قد
يود عليها احتها من الواجبات والسنن والاداء البسوال المحض ان صر كصلو المنفرد فان
فيها قصر راحيت بسقط الجهر وكصلو المسبوق الى لري فانه اول الصلوة مع العلم بان
فاته ركعه او اكثر فان فعله اذا محض لكنه منفرد في اداء ما سبق لاداء لم يتحقق شراعه

العلم

الامام من ادائه فاداءه قاصر لكن ادائه في التصور واداءه المنفرد لان صفه الجماعة متحققه ههنا
البعض ولا بد وان كان منفردا فما سبق لكنه مقتد به باعتبار التحريم لانه اذا راها مع الامام
وهي شئ واحد وهذا لا يصح اقتدا الغير به والاداء المشبه للقضا كاد من اقتدى بالامام فاحدث وتوضا
وعاد بعد فراغ الامام وكل من فعلها سمي باللاحق اي الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي وهو اداء المقتدا
الوقت مشبه للقضا باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه وانما جعلوا فعله ادائه
القضا من غير عكس لانه باعتبار اصل الفعل اداء وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع ثم من المعلوم
ان القضا قائم مقام الاداء فهو في حكم المقتدى ومن المنفرد فلا يلزمه الفراه وسجد السهر وكسجد المقتدى
وفعله في التصور وفي فعل المسبوق لانه مود باعتبار الوقت قاض صفه الجماعة فاما في الامام
فاداءه كامل بعضه محقق وبعضه حكمي لان هذا الفعل اداء مشبه للقضا قال المشايخ في مسافر
اقتدى بسافر في الوقت فنام المأموم حتى فرغ الامام من الصلوة ثم سبق الحدث المأموم فدخل مصرو
للموضوء والوقت باق بقصر الصلوة اي صلى كغيره ان لم يتكلم باعتبار معنى القضا ولو تكلم هذا المسافر
اللاحق بعد وجود المغير ثم اي صلى اربع ركعات وشبه القضا بالخروج من الحرم المشترك وقضاء
الوقت في غير فرضه ولو كان الامام بعد لم يفرغ او كان هذا المسافر مسبوقا يتم اي صلى اربع ركعات
الامام ولم يفرغ في المسبوق ولو تكلم المسبوق واللاحق ثم انما اي صلى اربع ركعات والاصل استدل
اولا بالحكم على صحة المذهب ثم بنى المعنى فيه فقال والاصل اي صلى اربع ركعات من شبه القضا في فعل
اللاحق ان الاصح مود باعتبار قيام الوقت قاض باعتبار فراغ الامام لانه كان خلف الامام في
الحكم لانه خلفه حقيقة فكانه يقضي ما اعتقد له حرمته مثله والباقي مثله يعلق بقوله
يقضي والضمير الذي الضيف اليه المثل ما يدري ما فوجب المثل بطريق القضا بالسبب الذي هو اصل
فاداء اصل لم يتغير المثل الذي هو القضا لان القضا خلف الاداء او الخلف لا يشارك الاصل في شئ
في ترك الفروع على ذلك فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد من المقتدى ما يوجب كالصلوة نت بدخل
بدخل مصره لانه مود في الوقت من كل وجه فاعتراض المغير يؤثر وقد وجد المغير وان وجد ما ذكر
بعد فراغ الامام من صلوة فاعتل من الكمال على القضا دون الاداء لا يغيره عن صفه الاداء فانه اذا المنفرد
الاداء لم يغير القضا كما اذا صار قضا محضا بان وجد المغير بعد خروج الوقت واذا انكلم فقد بطل
معنى القضا فعاد الامر الى الاداء فتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق فانه عطف اللاحق
وموافق الحكم في انه يصلي اربع ركعات او جد المغير سابقا قبل الفراغ او بعد انكلم ولم يتكلم لانه مود ولا

لم يغيره

اللاحق في حكم المقتدر لا يقرأ ولا سجدة للسهو وان سهاوا المسبوق بلزمه القراءة وسجد السهو
سها في لانا الاحق قاض لما اعتدله احرام الجماعة **قوله** تقسيم من التقاضا
هو مثل معقول كقضا الصوم والصلوة مثلهما مع سقوط شرط الوقت وغير معقول كالغدي في
الصوم وثواب الاتفاق في الحج فالمثلية قامة نفا فده طعام مسكين ودينار احق ان يقتضى فقصر
عليه فلهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف اذا ادى خمسة زبونا عن جواد في الزكوة يجوز ان الجردة لا
مثل لها صورة ولا معنى لعدم التقويم فسقطت وكذلك لا يقضى الخوف ولا الرمي ولا الاضحية فان
قيل او جزم التصديق العبد والقيمة فلما استلصحت به بالنصر مع احتمال ان يكون التصديق
بأحد ما أصلا لانه هو المشروع في الأحوال على التخصيص واحتمل العكس وهو الظاهر فيصار
اليه عند القدرة واذا بطلت تعينت الصدقة احتياطا لانه لا يملك مثل بل اصل من وجه منه قضا
شبه الاداء المذكور امامه في العبد والكاتب كبروان كان موضع قدرات لا مثل واقتضى القياس
السقوط الا ان الزكوة شبه بالقيام فكانه مدر كانه مملوك احتياطا ولهذا لم يستلصحت بكسر الزكوة
منها ولست في حال محض القيام وكقضا السورة الفاتحة من الاوليين في الاخرين لكن المصلون
محل القراءة احتياطا خلافا لافاقه لان شرط صحتها في الاخرين احتياطا فلم يكن صرفها في العبد
ولم يكن اعتبار صحتها الاداء لانه مشروع ادا مكرروا السورة لا حصة قضا لانه لا سورة في الاخرين
ليصرفها اليه عليه وانما وصفت بتميمها لمعنى لاداء فاقه **قوله** ومن التقاضا ما هو مثل معقول في
يدرك العقل مثليته كقضا الصوم والصلوة مثلهما فان الصوم مثل الصوم والصلوة مثل الصلوة
مع سقوط شرط الوقت ومن التقاضا ما هو مثل غير معقول كالغدي في الصوم وثواب الاتفاق في الحج
فان الغدي شؤن خلفا عن الصوم عند العجز المستند عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله
ولقد البذل الذي تخلص به عن مكرهه توجه اليه والاحجاء عن العجز جازي ولكنه في الحج الفرض
مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميتة عن المرض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات
فان صح فعليه حجة الاسلام والمودى تطوع فانه عسر جواز فحدثت المختصية فانه ورد في
عجز التبخوخة وهي امة لازمة ولا نه فرض العزم عجز مستغرق بقيمة العزم ببقه بالليل
عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بمتشروط بالعجز حتى ان صح العجز ابدانا الحج بماله رجل يبدل
بسيل التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسيع والمتأخرون من المهاجرين حنيفة اختلفوا
في هذه المسئلة فقالوا ما منهم الاثر ثواب النفقة وسقطوا واجب عن الامر فاما الحج فيقع عن

الماورد

الماورد وهو رواية عن محمد لان الحج عبادة بدنية ولا حرج في النيابة في اداء العبادات البدنية ولكن
ثواب الاتفاق لان الاتفاق فعلة فيثاب عليه وانما سقط الحج عن الامر اما لان الاتفاق سبب
واقامة السبب مقام المسبب اصل في الشرع ولان الواجب عليه اتفاق المال في طريق الحج واذا الحج نادا
عجز عن دا الحج بنى عليه مقدار ما يقدر عليه وهو اتفاق المال في طريق الحج ولزمه دفع المال لينفقه
الحاج في الطريق والليل عليه انه يشترط اهلية النائب لهجة الافعال حتى وامر ذميا لا يجوز
ولو كان العقل يسقط الى الاكثر يشترط اهلية النائب لهجة النائب كما في الزكوة وقال بعضهم الحج
عن الامر وهو اختيار سبيل لانه وهو ظاهر المذهب لان ظاهر الاخبار في هذا الباب مشهورة
لانه صلى الله عليه وسلم قال في السبيل حج عن ابكركم عن عمر بن الخطاب قال رسول الله ان ابيات
ولم يحج ابيحجرتي ان حج عنه فقال نعم فدل على ان اصل الحج يقع عن المحجور ولهذا استمر بنية الحج عند ولو
نوى الحج عن نفسه بصيرضا من فقيهة النيابة في الفعل واذا ثبت هذا فقوله المصنف ثواب النفقة
في الحج باحجاء النائب انما يستقيم على المذهب الاول لا على المذهب الثاني لان الفعل فيه اقيم مقام
الفعل لا الاتفاق ومثلية الغدي في باب الصوم وثواب النفقة في الحج باحجاء النائب غير معقولة
لان العقل المائل من الصوم والغدي لا صورة ولا معنى فلم يكن مثالا قياسا واما الصبي فمثل الصوم
صورة ومعنى وكذلك ليس من افعال الحج ونفقة الاحجاء مماثلة بوجه فلا يجوز اثباته بالقياس
لكن يجوز بالنصر وهو قوله تعالى وعلى الذين يطعمونه فطعام مسكين وقوله صلى الله عليه وسلم لا بد من اداء
احق ان يقتضى معصية على ما ورد فيه النص فالابدرك بالعقل ولا بد فيه نص سقط لان الجواب
المثل متوقف ما على ادراك العقل يمكن احجاءه بالسبب الاول وعلى السمع فاذا لم يوجد اصر منها
فلا احجاءه الى الاستسقاء كترك الاعتدال في ركان الصلوة لا يضمن شي سوا المثل الا انه ليس كذلك
الوصف مفردا عن اصل مثل عقل ولا نسا ولا نالا عقل مثله ولا نص فيه سقط قال ابو حنيفة
وابو يوسف اذا ادى خمسة زبونا عن خمسة جواد في الزكاة يجوز ان يستقطع عنه اربعة لكنه
يكون يكره لقوله تعالى ولا تيسر لهم الجنبية منه تنفقون لايده ولا يصح شيئا في غفلة الجردة لان
الجردة لا مثل لها صورة ومعنى لانها لا تقوم عند المفارقة لنفسها فسقطت كذا الاضغى
الوقوف لا الرمي ولا الاضحية فان قيل لا مثل للاضحية عقلا ولا نصا وقد اوجبه بعد فوات
وقتها التصديق بالمعنيين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالذرية فيه بعد ايام الحج
فانه يلزمه التصديق بعينه حية او بالقيمة فما اذا استهلك الشاة المعينة للتضحية

بالندوة وغيره قلنا ثبتت الصحة فربما بالنص وهو قوله على والبدن جعلناها لكم من شعائره
وقوله صلى الله عليه وسلم في صحتها غير ذلك كرجح احتمال ان يكون التصديق باحدا من العين او القية
اصلا في باب التخصيص لانه هو المشرع في باب الاموال الا ان المشرع نقل القربة من تحريك الشاة
او منتهى الى التخصيص وهو نقصان في المال به بارقة الدم في ايام النحر واحتمل العكس في احتمال
ان يكون معنى التخصيص اصلا دون التصديق وهو الطاهر فيصار الى التخصيص التي هي اصل عند القوم
فلم يصبر هذا الموهوم وهو التصديق في معارضة المنصوص المتيقن فيه وهو التخصيص وادخلت
التخصيص المتيقن لفوات وقتها يمينك الصدقة احتياطا لان الصدقة مثل التخصيص
لان الصدقة اصل من الوجه الذي ذكر من القضا قضائيا يشبه الاداء لكن ادراكا ما به في العبد راعا
يكبر تكبيرات العبد كما ان رجاء ادراك الامام في الركوع لم يكن التكبيرات في القيام من كل وجه
وان كان هذا اشتقا لا نقضا ما سبق قبل فراغ الامام لئلا يفوت اصلا فان زاف ان تكبيرات
العبد ان يركع الامام راسه فانه يكبر لا يقتل وهو فرض لم يكبر للركوع وهو واجب تكبير في الركوع
تكبيرات العبد ولا يركع راسه لان الرفع سنة ووضع الكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال سنة به
لم يترك سنة والحاصل ان تكبير في الركوع تكبيرات العبد وان كان موضع قد فات بالمثل وانقض
القياس المستعمل لا ينفك قد فات موضعها وهو القيام وهو غير فاد على مثل من عنده قرينة في الركوع
فلا يصح ادائها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسى الفاتحة والسورة لا ياتي
بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من اوتر في رمضان حتى انه لو نسي قنوتها يفوته
الركوع فيكون فاته لا يفتت في الركوع لكن لما كان للركوع شيئا للقيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلا
القيام هو الانتصاب وهو باق في الركوع باستواء النصف الاخير اذا انفصل بين القيام والقعود اما
بتحقق بالاستواء في النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى بوجود فيها لكنه فيه نقصان لما
فيه من الاختلاف ولا يضر لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا او اما حكما فلان ادرك
الامام في الركوع عوشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة فاذا ادرك الامام في الركوع فكان قد ادرك
محل التكبير فتبين وجوب التكبير احتياطا لانه عباداة فحناط في اثباتها ليست شبهة فلا
ولان للركوع شيئا للقيام بحسب تكبيره الركوع من تكبيرات العبد وليست تكبيره الركوع
في حال محض القيام فان محلا قال بكبر وهو يهيى وهذا اصح ما روى عنه انه يكبر وهو
لانه حاله الاختار عن ذلك خلاف الاول ومن النسخ الذي يشبهه الاداء قضاء السورة الثانية

من الركوع

من الركوع الاول في الركوع الاخير فانه وان كانت قضا فهو شبه الاداء لان موضع القراءة
جعله الصلوة لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بقراءة الا ان الشفع الاول ليس بخبر الواحد الذي
يوجب العمل به وقد نقل الشفع الثاني شبهه كونه محلا للقراءة وهو من هذا الوجه ليست فقيها
ادائها احتياطا اعتبارا لهذه الشبهة وان كانت قضا طاهرا محلا للقراءة فانه لو ترك القنوت
في الاول لم ينقض لان سرعه الفاتحة في الاخير احتياطا فانه لم يشرع قنوتها في الاخير بل
استدحاها وانما شرعت على سبيل الاحتياط ادائها لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بقراءة الثانية
فلما كانت شرعيتها كمال الحجة لم يكن صرفها الى ما عليه لا يصير بعد المشرع وذلك لان كون
في ولاية العبد واما من حيث الاداء فلا ان الفاتحة شرعت في الاخير من ادائها قنوتها من كل حال
المشروع لان تكرار الفاتحة في مرة واحدة غير مشروع وان قنوتها مرة واحدة وقت الواحدة والمسنون
الذي فيه جهة الوجوب فلهذا لم ينقض قراءة الفاتحة في السورة لاحتمال قضا لان لا يستحب
الاخير من قراءة سورة لمصر فيها الى ما عليه وانما وجه قنوت السورة تهيئتها للمعنى لا ادراك
في الفاتحة غير ممكن فان قنوتها في لقضاء والسقوط **قوله** تقسمها في حقوق
العباد اما الاكمل فكل من المصنوع اما الثاني فكل من العبد المشغول عنه بالجناية
وكذا الزيف في الدين اذا لم يعلم القابل اباصله دون وصفه فلو ملكك بطل حقه عند اي حيف
ومع نظر الى استيفاء حقه بالاصالة ولا مثل للوصف صورة ولا معنى فسقط وان كان ابو يوسف
استحسن رد مثل المقتبوس وطلب الحياد احيا حقه **هـ** ذكر تقسيم انواع الاداء والقضاء
في حقوق العباد واما الاداء الكامل فكل من المصنوع في الوصف الذي ورد عليه القضا
الاداء الثاني فكل من العبد المشغول عند القاصب بالجناية بان غصب عدا فاعلى جاني عند
القاصب في رد مشغولا بالجناية وكذا الزيف في الدين وان وجه على المربون درهم جدي نادى
زيفه مكانه اذا لم يعلم القابل اباصله لانه من جنس حقه وليس اباصله لعدم وصف
الجودة فصار ادا قاصرا وقوله اذا لم يعلم القابل ليس بشرط لكونه ادا قاصرا بل هو ادا قاصر
علم به اولم يعلم وانما هو شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت العن هالكة
عند اي يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالانفاق فلو ملكك العين عند القاصب
بطل حقه اصالا عند اي حيف ومع نظر الى استيفاء حقه بالاصالة لانه لما كان ادا اباصله
صار مستوفيا وبطل الوصف لانه لا مثل للوصف صورة ولا معنى ولم يجر ابطال اصل الاداء للوصف

الذي هو تبع مستطرد اسحق بن يوسف والمقبوض وطلب الجهاد فاجب مثل المقبوض
احيا حقه **قوله** واما المشبه للقضا فكمن تزوج على امها وهو عبد فاستحق
وجبت قيمته فلم يقض بها حتى ملك الزوج الاب له لان عين حقه وهو من القضا
لان ملكه ملكه بوجوب بدل العين حقا فهو عين الحق ومثل حقا وهذا وجب التسليم اعتبارا للقيمة
ولم يحكم بالعين لا بعد التسليم او الحكم بدلا لها اعتبارا للتشبيه وكما لو اعتقه او باعه قبل التسليم
صحا اعتبارا للتشبيه وعليه القيمة ولو حكم بالقيمة قبله ثم ملكه الزوج لا يعود حقه فيه **قوله**
واما الاداء المشبه للقضا فكمن تزوج امرأة على امها وبوها عبد فاستحق الاب بمصا ممل
ملكها وبطل عتق الاب وجبت على الزوج قيمته لانه سمي بالزوج وعجز عن تسليمه فحقت منه
كاذا تزوجها على عبد الغير ابتداء فلم يقض بغيره حتى ملك الزوج اباه المرأة لزوم للزوج
تسليم الاب الى المرأة لانه عين حقه حتى لو امتنع الزوج عن التسليم بعد طلب المرأة يجبر على
التسليم ولو اراد الزوج ان يدفع الاب اليها فاستحق من القبول جبر عليه وهذا اذا في معنى
القضا لان تبدل الملك وجب تبدل العين حقا فهو عين حق المرأة في المسمى ولكن يحس المثل
ولكونه العبد عين المسمى في العقد حقيقة وجب على الزوج تسليمه اعتبارا للقيمة فان
عين حقه لكونه عين المسمى حقا ولم يحكم بغيره العبد الاب بعد تسليمه اليها والحكم به لانه
لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم فلا يعتق عليها والفقه فيها ان العقد حال
وقوعه ينعق ملكا للعبد لان ملكه ملك الغير لا ينعق وانما وقع ملكا للمثل مال به العبد في الزمة
فكان المهر مثل ما ليه الان مال به العبد مثل ما في ذمته حقيقة ومالية محل اخر ليست كغيره
لانها تكون مثلا للمهر بالظن متى امكن تسليم عين العبد لا يصار الي غيره لانه اعدل من القيمة
واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكا لها قبل التسليم او القضا فنفسه تصرفات الزوج منه قبل التسليم
او القضا لان التصرفات صادقة بملك نفسه فلو اعتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم
او القضا صحا اعتبارا للتشبيه فانه مثل من وجه وعلى الزوج القيمة للمرأة فيه **قوله**
واما القضا مثل معقول فانه كامل كالمثل صورة ومعنى كضمان العبدان وبدل القرض حقيقة
للجبر وقاصرا لقيمة فيما لم يمتنع من قطع عدل اليها لقوات المثل الصور وعلى هذا من قطع ثم
مل جبره ليو عتق ارضه اعتبر المثل الكامل والقاصر لا يملكه فقط لا يحق
جهة القطع فالتجانية اليه قلنا علة قامة في الاهلاك ما حية اثر القطع صحه ولهذا

فان با حصة

ظ

فان با حصة يوجب القيمة في انقطاع المثل يوم القضا لان وجوده محتمل بالقضا القاصر غير
مشروع الا بالحكم لستقطع به الاحتمال ولهذا لم يضمن المثل لان العين لا مالها صورة ولا معنى
لعدم التقوم لعدم المقام لعدم الاضرار لكونها اضرارا لان مقصدا لعقد جبر حقا شرعا
لقيام العين مقام المنفعة وضمان العتق واحدا للتراض وضمان العتق وان يعتد او صافي العين
ولا يمكن فافتراقا **قوله** لما فرغ من اقسام الاداء ذكر اقسام القضا فقال واما القضا مثل معقول
فمنوعان كامل وقاصرا اما الكامل فالمثل صورة ومعنى وهو الاصل في ضمان العتق وان يعتد او صافي العين
بحقيقة الجبر قال الله تعالى من عندك عليهم فاعتدوا عليهم مثل ما اعتدوا عليكم وقدس المثل
هذه الاموال مثال تشابه وقال عليه السلام الخطبة بالخطبة مثل مثل الحدش بمعدود المثل
لارد القيمة ولان المقصود الجبر وهو في المثل اتم لان فيه مراعاة الجسد والمالية وفي الفقه مراعاة
المالية فقط فكان الاجاب بالمثل عدل الا اذا تعدد الاداء لاسطاء من احدى الناس لم يجز بصر
الي المثل القاصر وهو العبد فالمثل القاصر فاعلمه فماله مثل كالمجمل والمزود والعدول للقارب
اذا انقطع عن احدى الناس ان لا يوجد في الاسواق وهذا بالاشفاق وفيه امثلة كالحجران
والثياب والعدديات المتفاوتة فان اواصب فيها المثل معنى وهو العبد عدت قدر العين عند الجبر
ولكون المثل الكامل اصلا في الباب وسما على القاصر قال يوحى من قطع يد رجل بعد ان قتل
عبد اقل ثروة اليد بخير ولله ان يشاء يقطع ثم يقتل وان شاء يسل من غير قطع لانه القتل المسبوق
بالقطع مثل كامل فاما القتل المنفرد فمثل قاصر لانه غير مماثل له لانه في الصورة وقالا سلا ولا
تقطع لانه القتل بعد القطع بحسب حق الجبر القطع وهو السراية فالتجانية الي القتل
فان حكمه حكم السراية بعينه قلنا القتل بعد القطع قبل الجبر بحسب الجبر كذا ذكر او
كان تجانية واحدة من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة قلنا ان القتل بعد القطع قد
يكون علة قامة في الاهلاك ما حية اثر القطع فيصير ان يكون الحكم مضافا الي القتل ابتداء بخير
الولي كما ذكره لكون المثل الكامل اصلا في ضمان العتق وان يعتد او صافي العين
في المثل القيمة اذا انقطع المثل يوم القضا لان وجود المثل محتمل بالقضا القاصر في ضمان
القيمة غير مشروع مع الاحتمال المثل الذي هو الاصل او المثل هو الواجب في الزمة قبل القضا
وهو مطالب به حتى لو صبر الي محي او ان المثل كان له ان يطالب به بالمثل وانما تحول الي القيمة عند
انقطاع احتمال المثل فلا ينقطع احتمال المثل الا بالقضا فيصير القضا القاصر مشروع بالحكم

لينقطع به الاحتمال ويكون المثل الكامل والقاصر شرطا في القضا لم يضمن منافع الاعيان بالانكاح
بطريق التعدي لان العين لا تماثل المنافع صورته ولا معنى لها الصورة فظاهر واما المعنى فلان
المنافع غير متقومة لان المنافع غير باقية فانها لا تبقى زمانين بل كما هو حدتلاشي فلا تقوم
لان التقويم لا سبق الوجود فان المعدوم لا يومنه متقوم اذ المعدوم ليس بشئ وعده الوجود
لا يجوز كونها اشرا فلا يسمو زمانا ولا يتحقق الاحراز فلا يكون متقوما فان
التقويم لا سبق الاحراز وما ليس متقوم لا يضمن بالانكاح بالمال كالميتة والحر قوله الا ان قصد
استئناس من قوله معدوم الاحراز لا يتحقق الاحراز فلا يسمو زمانين لكن اذا قصد
بالعقد المنافع ثبت احرازها حكما شرعيا لا حقيقة معقول المعنى فانه لما كان الناس محتاجين
الى عقد المنافع اقام الشرع العين المشتقة مقام المنفعة في قول العقد اذ لا بد للعقد من محل
ثم عند صدوره والمنفعة يثبت حكم العقد في المنفعة فيثبت الاحراز للضرورة وضمن العقد
بالتراضي فاسدا كان العقد او جازا فان لم يرضا اثره في اجابا من المال فهو الاثر فراض وضمن
العدوان مبنى على اوصاف العين اى الجوده والرداة وغيرها ولا يمكن الضمان فان الرجوع الى
او صاف المحل بوجوب عدم الضمان فانفردا بالعدوان والعقد **قوله** واما القضا
عقل غير معقول فكغير المال يضمن به كالنفس يضمن بالمال ولا مائلا من المال كالمالوك ولهذا
لم يشرع الدية مع احتمال القضا من لانه مثل مطلقا وهذا عند عذر حفظ الدم عن الهدر
ولو شهد بالطلاق او الردة او القتل لم يضمن ملك النكاح ولا ولو لا يلزم الشهادة بالطلاق
قبل الدخول اذ ارجع عنها حيث يوجب ضمان نصف المهر لانه لم يصبه البضع الا ترى انه لم يصب
مهر المثل كمالا لكن المسمى لا ينفق سلمه عند سقوط تسليم البضع فلما اوجبه انفس المصنف
مع فوات تسليم البضع كان قصرا ليدرك عن المال فاسبب الغصب **قوله** واما القضا مثل غير
معقول فهو كغير المال المتقوم يضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول مثل النفس يضمن بالمال
لان المال ليس بمثل للنفس لصوره ولا معنى له صورة فظاهرا لا مائلا من الادنى والاصل
والدراهم صورته واما معنى فلان الادنى مال مملوك ولا تساوى من المال كالمالوك
ولكون المائلا غير معقول من المال والنفس بشرع الدية اى المال بطريق المثل مع احتمال
القضا من لان القضا من مثل الاول اى لقتل النفس مطلقا اى صورة ومعنى لانه مثل الاول
والمقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثاني معنى الانتقام كالاول وشرع الدية عند تعذر

القضا

القضا من حفظ الدم عن الهدر لان المال مثل له فان القضا من نهاية في العقوبات العاجلة
فلا يجوز موازنة الخاطيء لعذر الخطا ونفس المقتول محترمة لا تستطع حرمتها بعد الخطا
فوجب صيابة دم المقتول عن الهدر فوجب الشرع المال الى حاله الخطا لصيانة النفس المحترمة عن
الهدر لا بطريق انه مثل وكون ما ليس بمثل متقوم لا يضمن بالمال لو شهد شاهدان بالطلاق والثالث
بعد الدخول ثم رجعا بعد القضا بالفرقة او شهدا برده المرأة بعد الدخول ثم رجعا بعد القضا
لم يضمن الشاهدان ملك النكاح لانه ليس بمثل متقوم هذا ما فهم من ظاهر لفظ الكتاب في الصور
الثالث لكن في الصورة الثالثة خبط قال فخر الاسلام في كتابه في اصول الفقه ولهذا قلنا ان ملك النكاح
لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وسئل المصنف عنه ويردتها لانه ليس بمثل متقوم والصورة
الاولى من الصور الثلاث فيه موافقة للصورة الاولى التي ذكرها المصنف واما الصورتان الاخريان
محتمل ان يحمل قوله وسئل المصنف عنه ويردتها على انها معطوفان على قوله بالطلاق فيكون مثل ما فهم من
كلام المصنف محتمل ان يحمل على قوله بالشهادة فيكون محالما فهم من كلام المصنف وعمله
الشارح على الوجه الثاني فانه قال ولما بينا ان ما ليس بمثل متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد
شاهدان بالتطليقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضا بالفرقة ولم يضمنوا عندنا وعند الشافعي
يضمنان مهر المثل للزوج وكذا نكران قتل رجل منكم حرة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا
وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج وكذا نكران ارتداد المرأة بعد الدخول لم يضمن للزوج شيئا
عندنا وعنده له مهر المثل عليها انتهى كلام الشارح وفي بعض نسخ البديع ولو شهد بالطلاق
صلواتا ردت فعلى هذا يكون مطابقا لما ذكره الشارح في جمل اصول فخر الاسلام قوله وانما قوله
في النكاح اشارة الى جواب دخل تقرير الدخول ان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما
عليه زوالا لان الزايل غير الثابت فن ضرورة تقومه في حدى الحال ليس بتومه في الحالة اخرى
لكل المسمى بالاول لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف النكاح فانه لا يفسد
مهر بتقرير الجواب فاقوم بالمال بضع المرأة في النكاح تعظيما لخطره ليكون مصونا عن الابتدال ولا
ملك عجانا فان ما يقتله المهر عجانا لا يعظم خطره عنده وذلك محل له خطره مثل خطره
لان النفس كحصول منه فخطره للمال واما المال كالحمار عليه فليس له خطره ولهذا صح ابطال
الملك بالطلاق بغير شهود ولا ولو لا عوض قوله ولا يلزم الشهادة جواب عما يقال لو يكن
البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع

بعدا لقضا بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت انه منقوض عند الزوال ايضا فنقرر الجواب
 انه لم يحد كلفه للبضع الا ترى انه لم يحد المثل تمامه بل يغرسون نصف المسمى وان كان ذلك اقل
 من مهر المثل او اكثر فلو ضمنوا بدل المثل فاعتبر نصف المسمى لان عود المعقود عليها بوقوع الفسخ
 قبل الدخول يسقط جميعا صداق اذا لم يكن الفرقه مضافا الى الزوج فان لم يمسح لا يستحق تسليم عند
 سقوط تسليم البضع فلما اوجب الشهود تسليم نصف المسمى على الزوج باضافه الفرقه اليه مع فوات
 البضع كان قصر البده عن المال فانهم قوتوا بده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فاشبه
 الغصب في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع **قول** واما القضا المشبه للاداء فذكر حل
 من زوج على عبد غير معين فادى القيمة اجبرت على قبولها والقيمة قضا بغير اداء العجز عن الاصل
 الا انه مجهول من وجه فمعه عجز عن تسليمه فقلنا ان ادى الاصل من وجه وان مال الى العجز جرت للمتعين
 الاصل الابا لقيمة المجهولة كالانقضاء اصلا من وجه فراجعت المسمى على المعتبر لعدم التوقف على
 التقوم فكانت قضا لم يعتبر عند القدرة **قوله** واما القضا المشبه للاداء فذكر حل
 على عبد غير معين فادى الزوج القيمة اجبرت المرأة على قبول القيمة وقيمة الشيء قضا له انما يصار
 اليها عند العجز عن تسليم الاصل ولكن لما كان هذا الاصل وهو المسمى مجهولا من وجه ادى
 بالقيمة والوصف معلوما من وجه ادى اعتبار الجحش عجز عن تسليمه باعتبار انه مجهول من وجه تسليمه
 باعتبار انه معلوم فان ادى الاصل فهو تسليمه باعتبار كونه معلوما وان مال الى العجز بغير وجهه كونه
 اذا لم يكن تسليم المجهول وجبت القيمة بهذا الاعتبار ولما لم يمسح الاصل وهو المسمى الابا لقيمة المجهولة
 صار التقوم اصلا من هذا الوجه اذ القيمة بهذا الاعتبار مثل العبد الذي يقضى فصار القيمة مضافة
 للمسمى بخلاف العبد المعين فانه غير متوقف على التقوم لانه معلوم بدون التقوم فصارت قيمة العبد
 المعين قضا محضا فلم يعتبر فيه العبد المعين عند القدرة على تسليمه فلا يحجب عن القبول **قوله**
قوله تنبيه القدرة التي هي شرط التكليف بقته وهي نوعان ممكنة من الاداء فلا
 يشترط البقاء فلا يستط الواجب الموت ولا الحج والفطره هلاك الزاد والراحلة والمال لا يتقد
 قاله في الشافعي اذا سلم او بلغ او طهرت ولم يسق من الوقت ما سيع الاداء لا يحجب عليه وان
 استحسننا نحن الوجوب لا نعقد السبب في قدرته لا يمكن له ان لا يتنقل الى
 القضاء للعجز الجاهل وظهره مبسره بغير حصة الواجب الى السهولة كالزكاة الواجبة
 جزا من المال بشرط انما الميسر فاشترطت للباقى ان لا يكون النصف الميسر عليه فيسقط

بالهلاك

بالهلاك والانتقال من قضا للميسر بخلاف الاستهلاك المتعدي وكيفية التكليف بالصوم للمسال
 بعد الحش لقيام الميسر مقامه بالصوم واعتبار العدم الحالى لقوله من لم يجد اذ لو قصر عديم
 الوجدان في الصوم بطل الصوم ولهذا ساء ولا الهلاك فيه الاستهلاك لعدم اعتبار المال والوقت فلم
 يكن متعديا والمال في الزكاة متعين وكطائفة بالدر سلطانة اليسران نقض لكافة اجيب الفرق على
 قول ان الزكاة لا غنا فاشترط كما لا سبيبه وهو الغنى والذى ينافيه والكفارة زاجره لا مغبية
 ولهذا ائدت بالحق والصوم بكنى اصل المال مع اليسر تحصيل الثواب المقابل للجناية **قوله** القدرة وهي
 الامر الذي يتمكن به العبد من الفعل بشرط التكليف بالفعل انما العجز عن الفعل بكيفية بعد سنها
 في المشقة هذه كالتكليف الا حصى بالنظر فلا ينسب اليه الحكيم تعالى هذه القدرة التي هي شرط التكليف
 سابقة على التكليف التخييري وهي نوعان ممكنة من الاداء او مبسره والممكنة من الاداء وهي
 ادى ما يتمكن به العبد من الاداء الزمته بشرط ان يبدأ الوجوب بعينه التكليف ولم يتكرر الوجوب
 في واجبه وادلان القضا عندهم بحسب السبب الذي يحسب الاداء فكان وجوب القضا بقا ذلك
 الوجوب بعينه لا وجوبا وقد تحقق الوجوب بوجود القدرة في ابتدا التكليف فلا يشترط
 قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجبه وادلان لا يتكرر بشرطه ولان وجوب القضا
 بقا ذلك الوجوب وبقا الشيء غير وجوده ولهذا مع اثبات الوجود ونفى البقاء يقال وجوبه
 يبقى فلا يلزم ان يكون ما هو شرط الوجود شرط البقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرط
 لغيره كالشهود في النكاح شرط لا يتداه دون بقائه ولا يلزم منه تكليف بالسق في الوسع لانه
 بقا التكليف الاول الذي وجد شرطه لا تكليف ابتداءي فلا يسقط الواجب بالموت اى لا واجب
 على العبد فعل في وقت فاضره عن وقته بخلاف اوقات قبل ان تقدر ثانيا لا يسقط لان الواجب بالموت
 قبل ان تقدر ثانيا قيامه لما فيه من القوت تاخيرها بخلاف وان لم يكن القدرة موجودة اصلا فلا يام
 واذا قدر على الحج ملك الزاد والراحلة حال من الطريق وجب عليه فان لم يحج ولم تقدر عليه هلاك
 الزاد والراحلة وما قبل ان تقدر ثانيا فلا يسقط الحج الواجب بالموت بل يواظبه يوم القيامة
 وان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم يواظبه واذا وجب الفطرة عليه بوجود المال فلم يرد ولم
 تقدر عليه هلاك المال وما قبل ان تقدر ثانيا فلا يسقط الفطرة الواجب بالموت بل
 يواظبه يوم القيامة وان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم يواظبه وقال الشافعي في زكاة البها
 الكافرا وبلغ الصبي وطهرت الجاهل لم يسق من الوقت ما سيع الاداء لا يحجب عليه الصلاة لانه

الله

لا يملك الاداء دون وجوب القضا
 لان من القدرة بشرطه

ليس بقادر على الفعل حقيقة لقوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم تثبت التكليف لعدم شرطه
وعندهم يجب الصلوة عليه استحقاقا لانقاذ السبب الذي هو ادراك جز من الوقت في حق اهل الوجوب
فثبت به اصل الوجوب وهو ليس بمتقصر الى شيء آخر وشرط وجوده وهو توهم قدره موجود لا يمكن الداعي
لجواز ان يظهر في ذلك الجزء من الوقت امتداد توقف الشمس فيسرع الاداء فيثبت هذا القدر وجوبا لا
ثم بالجزء الحاصل من الحكم الى القضاء والقدرة الميسرة وهي قدرة كاملة واردة على اصل القدرة بغير صفة
الواجب لسهولة الحصول اليسر في الاداء بواسطه اشتراطها وهي زيادة على القدرة الممكنة بدرجة
لان الامكان لا يثبت بها ثم اليسر بالممكن لا يثبت الا بالامكان ولهذا شرطت هذه القدرة في كثر الواجبات المالية
دون البديهة لان ادائها المالية اشق على النفوس من البديهة والفرق بين قدرتين ان الممكنة شرطت
من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونه فلا يغير صفة الواجب بل اصل الوجوب فكانت شرطها محضا
فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالشهر في النكاح فان الشهور شرط لانقاذ النكاح وليس بشرط
لبقائه وان الميسرة شرطت للتيسير وكانت صغيرة صفة الواجب حتى تجرد الامكان الى السهولة
فشرط بقاءها لبقاء الواجب لا كونها شرط فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن ان صفة الواجب
بعدم خي اليسر الى اليسر نزولها ويزوال الصفة بطل الواجب لان عدم شرع الاستحالة الصفة لم يكن ببقاء
الواجب من بقاءها وليس معنى التغير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بقدره ممكن ثم تغير باشتراط
هذه القدرة الى وصف اليسر معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكن كان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه
القدرة دون الممكن كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت صغيرة وذلك كالزكوة الواجب
جزا من المال بشرط النية فاشترطت القدرة الميسرة لبقاء الزكوة الواجب لا كونها شرط بل لبقاء
الصفة المشروعة فان لم يشترط الا بصفة النية فسقطت الزكوة بهلاك النصاب لا انقلاب الزكاة غرضا
منا قضا اليسر فان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر لانه علقها بقدرة ميسرة والحق متى وجب بوصف
لا يبقى الا كونه لا بان يبقى الواجب متدا وهذا الواجب وجبه الشرع بصفة نية المال حقيقة
او تقديره فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نية لا يعلو غرامه ما على اصله فلا يكون الباقي ما كان
واجبا ابتداء بل يكون سببا اخر فلا يجب الا بسبب جديد وهذا بخلاف استهلاك النصاب انه وان كان الباقي
غرامة محضه لكن لما تعدى على محل مشغول بحق الغير قد استهلكه باجزاء على معنى الواجب
المال تقديره قوله ولحقه كصفه التكثير عطف على قوله كالزكاة فان المورث اذا احتسب في عينه ثم عسر
بعد احتسبه تكثيره بالصوم لان الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة لوجهين احدهما المحسوس

قيام القدرة بالمال فان الشارع خيره من انواع الكفاية والحصر تنسب والثاني النقل الى الصوم لقيام العجز الجاهل
مع توهم القدرة في المستقبل ولم يعتبر العجز المستدام في امر كما اعتبر في حق الشيخ الثاني بل اعتبر لعدم الجاهل
لقوله من لم يجد فصيام ثلثها ما اذ لو قصد عدم الوعدان في العجز بطل الصوم واذا كان وجوب الكفاية
بقدره ميسرة صار وجوب الكفاية كوجوب الزكاة في اشتراط بقا القدرة لبقاء الواجب فانه هلك المال
انقل الوجوب الى الصوم ضرورة لكن المال ههنا غير معين فاي مال صاب من عدد امنت القدرة ولان
المال غير معين في الكفاية ساوى الهلاك في صوم الكفاية الاستهلاك حتى سقط وجوب التكثير بالمال
بالاستهلاك كما سقط بهلاك خلافة الزكاة لانه لم يمتنع المال والوقت ههنا لم يمتنع الاستهلاك
تعدى على الغير فكان الهلاك والاستهلاك سوا والمال في الزكوة متعين فكان استهلاكه تعدى على محل
مشغول بحق الغير وسوجب الضمان قوله وكبطلانها بالزكاة عطف على قوله كالزكوة اي وميسره بغير صفة
الواجب لسهولة كالكافة الواجب وكبطلان الزكاة بالدرس لتمامها اليسر فان الزكاة واجبة بقدرة
ميسرة وشرط وجوبها مطلق وجوبها بالدرس الذي يقرن بوجوب لان الدرس مناف للفا واليسر لان الغنا انا
محصل ما فضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة المحصلية اذ الحاجة التي في الدرس عليه فلا يحصل
الغنا لحد قدر الدرس كذا السر اذا كان المورث فضل ما لا يغير مشغول بالحاجة والمواد مشغولة بالمال
بالحاجة انه متعين لقضاء الدرس لان تنفيغ الزكاة واجبة لا يحصل ذلك الا بعد المال فكان كالمصرف
الى الدرس فان نقص الكفاية فان الدرس لا يمنع وجوب الكفاية والدرس في السر اجيب بالفرض على ان
الزكاة لغة الغنا لقوله على امر علمه ولم اغنوه من المسئلة في مثل هذا اليوم ورد في صدقة الفطر وغنا
الفقير انما يشكر النعمة الغنا على سبيل العباداة ولم يحسن في مال عبادة محضة سوى الزكاة
فتعينت لشكره المال والشكر مستند في سببها كما لا يورث ان اجاب الشكر من كل وجه اذ لم يكن
كاملا كان ملحقا بالعدم من والعدم لا يورث ميسر وجوب الشكر من ذلك الوجه فاشترط كمال السببية
وهو الغنى والدرس نافي الغنى فانه سقط الحال عن الغنى واما الكفاية فلا تستغنى عن شرط القدرة
وعن قبيل صفة اليسر في ملك القدرة لكنها شرع زاجرة لا مغنية ولهذا نادى الكفاية بالغنى بالصوم
فلا يمكن الاغنا لم يشترط صفة الغنا في مخاطبة بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لعدم الدرس
ولما لم يقع الكفاية شكر الغنا بل جز الفعل لم يشترط كالصفة الغنى وانما شرط ادنى ما يصلح لكسب
الثواب فكل اصل المال مع اليسر لتحصيل الثواب لم يمتنع بل لبقاء **قوله** مسله ما لا يتم الواجب
الا به وان كان مشروطا به لم يجب تحصيل الشرط او مطلقا والوقوع مشروط به وهو مقدور المكلف

لا يجوز ان يمتنع

فواجبه غير المفروض كترك الاضداد في الواجب وفعل الضد في المحرم وغسل جزء من الرأس غير واجب والاكثر
على الوجوب وقيل لا يجب معها واستدل على الاول لو لم يجب كان مباحا والمفروض واجب مع عدمه وفيه تكليف
ما لا يطاق. ورد بان المفروض اذا كان مطلقا والشرط مباحا لم يلزم الوجوب حال عدمه بل حال عدم وجوبه
على ان التكليف حال عدم الشرط ان كان محالفا للتكليف مشروط بوجوده وكل ما وجوبه مشروط بشرط
لم يجب تحصيل الشرط وايضا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وعلى الثاني لو وجب لزم تعقل الموجه له والواجب
قيام ما يدل على وجوبه وليس العقل ولا الشرع لعدمه ولا تنفع التصريح بغيره ولكن مقدار او مثا عليه
ومعاقبة بتركه ولا تنفع المباح واوجبت التنبه قالوا لو لم يجب لصح الفعل دون ذلك في تكليف الحال بتقدير
عدمه ولما وجب التوصل اليه لواجبه قلنا ان اراد بالوجوب والصحة ما لا بد منه فسلم وان اراد ما هو
به فمتنع وان دليلا وان سلم ان التوصل واجب في الاسباب المستلزمة لمساها لان نفس الامر للفعل خلاف
الشرط والحسية والعقلية وفيه نظر لا طراده من حيث توقف الشرط على الشرط ○ ما لا يتم الواجب
الابدي اما ان يكون وجوب الواجب شرطا به او لا يكون شرطا به فان كان شرطا به فهو كالقول في الشارع
اوجبت عليك الصلاة ان كنت متطهرا فلا خلا ولا يجب تحصيل الشرط واما الواجب الصلوة اذا
وجد الشرط وان لم يكن وجوب الواجب شرطا به بل يكون وجوبه مطلقا غير مشروط بالوجوب ○ لا
بل لو وقع مشروط بذكر الغير وجب له ان لا يكون ما لا يتم الواجب الابدي مقدورا للمكلف لا
الثاني كالقدرة على الفعل كما يرد في الكتاب والرجل في المشي وحضور الامم المجعة وحضوره في الامم
فيها فانها لا تكون واجبة بل عدمها منع الوجوب الاعلى راي من يجوز تكليف لا يطاق والاول وهو ان يكون
ما لا يتم الواجب الابدي مقدورا للمكلف هو محل النزاع وهو لا يخلو اما ان يكون شرطا شرعا للواجب كالوقوع
للصلوة او لا يكون شرطا شرعا والمختار عند المصنف ان وجوب الشيء مطلقا اي من غير تقييده بوجوب
شي من مقتضاته بوجوبه وجوب الشرط الشرعي اذا كان مقدورا للمكلف دون غير الشرط كترك الاضداد
في الواجب الذي لا يتم الواجب له وفعل الضد في المحرم الذي لا يتم ترك المحرم الابدي وغسل جزء من الرأس
بغسل الوجه الذي لا يمكن غسل الوجه الا بغسل جزء من الرأس واكثر الاصوليين من اصحابنا والمختار
قالوا ما لا يتم الواجب الابدي لا في الشرط ولا في غيره سواء كان مقدورا لغيره واستدل على الاول وهو ان
ما لا يتم الواجب الابدي واجبا اذا كان شرطا شرعا مقدورا بانه لو لم يجب الشرط لكان مباحا تركه وكان
المفروض واجبا مع عدم الشرط وفيه تكليف لا يطاق لانه حينئذ يلزم انما اذا قال الامر للمأمور ترك
مباح ترك الشرط وواجب عليه الفعل مع عدم الاتيان ما لا يتم الابدي وذلك تكليف لا يطاق ورد هذا

بأن وجوب

بان وجوب المفروض اذا كان مطلقا والشرط مباحا لم يلزم الوجوب حال عدم الشرط بل حال عدم وجوبه فوف
من الامر من فلا يكون التكليف من المفروض تكليفه لا يطاق على انه يقال ان التكليف بالمفروض حال عدم
الشرط ان كان محالفا للتكليف المشروط بشرط بوجود الشرط وكل ما وجوبه مشروط بشرط
لا يكون واجبا تحصيله والدليل الصحيح على الاول ان يقال لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا ولا يلزم بطلان
خلاف المفروض بان الملازمة ان الشرط اذا لم يكن واجبا جاز تركه فاذا تركه فلا يخلو اما ان يكون الفعل
حينئذ واجبا او لا والثاني باطل ولا يلزم ان يكون وجوب الشيء مقيدا بشرط بوقوعه وجود الشرط
والتقدير خلافه الاول اما ان يكون الفعل مكن الحصول عند عدم الشرط او لا الثاني باطل والا
يلزم تكليف لا يطاق مع من الاول فلا يكون شرطا واستدل على الثاني وهو ان ما لا يتم الواجب الابدي اذا
كان غير شرط غير واجب من وجوبه الاول لو وجب غير الشرط لزم تعقل الموجه له الامر بغير الشرط
لا متناع اجبا بالشيء مع الذم له عند اللازم باطل فان الموجه للشيء قد فعل عما شوقته عليه ورد بان
لا نسلم لزوم تعقل الموجه له واما يلزم ذكره لو كان الوجوب لاحاله اما اذا كانا نتيجة فلا يلزم
سلم فنقوض بوجوب الشرط الثاني لو وجب غير الشرط لوجب قيام ما يدل على وجوبه والآن منقوض
اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء اللازم فلان ما يدل على الوجوب اما العقل وهو غير معتبر واما الشرع
وهو معدوم اذ لا نص يدل عليه ورد منع انتفاء الثاني فان النص الدال على وجوب الشيء ○ على وجوب
ما لا يتم الابدي ويعين عدم مقتضيه بوجوب الشرط الثالث لو وجب غير الشرط لا متناع التصريح بغير
وجوبه اي امتنع التصريح بان غير الشرط لا يكون واجبا لانه منافق لفرض الحكم بانه واجبه اللازم باطل القطع
بانه يصح ان يقول الشارع اوجبت عليك غسل الوجه وما اوجبت عليك غسل شيء من الرأس ورد بان ان
تيسر غسل الوجه بدون غسل شيء من الرأس للملازمة منوعة وان لم يتيسر فمطلوب اللازم منوع
الرابع لو وجب غير الشرط لكان مقدورا من التكليف لا يطاق وما وجبت غسل من الرأس فمقتضى
ورد بانه مبني على القول بان كل واجب لا يتقدر بقدر محدود فالزيادة على اقل ما ينطق عليه الاسم هل هو
بالوجوب يكون نسبة الكل الى الوجوب ونسبه واحده او الوجوب باقل ما ينطق عليه الاسم والزيادة تدل
فمن ذهب الى الاول فالكل ما يأتي به من ذلك فهو واجب والاصح انها القول الثاني وهو ان الواجب ان
ينطق عليه الاسم اذ هو غير مكثف من غير يوم على ترك الزيادة من غير بدل وهو مقدور الخامس لو
وجب غير الشرط لكان مثا با على فعله ومعاقبة على تركه واللازم باطل فان الثواب والعقاب على صوم
النهار وتركه لا على المساك شيء من الليل وتركه ورد منع بطلان اللازم السادس لو وجب غير الشرط

لا يرتفع المباح واللازم باطل بان الملازمة ان المباح يحصل بترك الحرام وواجب فعله الواجب
فهو واجب المباح واجبه لا يكون مباحا ورد منع الملازمة فانه انما يلزم ارتقاء المباح اذا لم يحصل ترك
الحرام الا به اما اذا حصل بغيره فلا لانه حينئذ لا يكون المباح ما لا يتم الواجب الا به الساج لو وجب غير الشرط
لو جبت نفسه لانه حينئذ يكون ملاشيا واللازم باطل ورد بان المباح لا يثبت فيه اذا كان مقصودا بالذات
اما اذا كان مقصودا بالتبع فلا التباين بان وجوب الشيء مطلقا يستلزم وجوب ما لا يتم الا به اذا كان
مقدورا سواء كان شروطا او غير شرط قالوا لو لم يحتمل الا به الواجب الا به لكان الفعل الواجب وانه اللازم باطل
بالاتفاق بما في الملازمة ان الاتي بالفعل الواجب تبليج ما وجب عليه والابتن لجميع ما وجب عليه
الصحة ولا لانه لو يقع الفعل دونه لزم تكليف لا يطابق على تقدير عدمه وتكليف لا يطابق باطل لعدم الصحة
باطل ولا لانه لو لم يحتمل الا به الواجب الا به لما وجب التوصل الى الواجب في الملازمة باطل الاجزاء بيان الملازمة
ان التوصل الى الواجب والنقد رانه ليس بواجب الجواب انه ان ارد بان الواجب في الملازمة في الملازمة
الثانية وعدم الصحة في الملازمة في الملازمة الاولى انما لا يتم الواجب الا به لا بد منه في حصول الواجب
منه في الملازمة في الملازمة منوعة فانه يجوز ان لا يكون منه بد من انه لا يكون واجبا بان لا يكون
ما موربه وان ارد بان ما موربه في الملازمة منوعة وان قيل على هذا الاجل عليه منوعة وان قيل ان
التوصل الى الواجب واجب الاجل في السبب المستلزمه لمسيما لا لنفسه الامر بالفعل خلافا للشرط
والحسية والعقلية وفي هذا الجواب نظر لانه مطرد في الشرط وحسن توقف المشتروط على الشرط كوقف
المسبب على السبب والحق ما ذهب اليه الاكثر وهو ان ما لا يتم الواجب الا به شرطا او غيره واجب
ببانه ان اجاب الشيء مطلقا بما به على كل حال فان لم يكن مستلزما لوجوب المقدمة وكان واجبا عليه
حال عدم المقدمة لزم التكليف به حال عدمها وهو محال فان قيل لا نسلم لزوم التكليف حال عدم المقدمة
وانما يلزم ذلك لو كان عدم وجوب المقدمة مستلزما لعدم المقدمة وهو منوع اجيب بان اجاب الشيء
مطلقا يقتضي اجابه في جميع الاحوال ومن جملة الحالات التي عدت فيها المقدمة فلو لم اجاب حال
عدم المقدمة وهو تكليف محال وايضا عدم اجاب المقدمة وان لم يستلزم عدمها لكن يجوز فيلزم
منه جواز المحال فان قيل لا نسلم ان اجابه مطلقا يستلزم اجاب المقدمة اذ من الجائز تقيد بوقت
حصول المقدمة فان قلت ان خلافا للظاهر من غير دليل لو ورد الامر مطلقا اذ لم يكن جازيا قلت بل
ايضا خلافا للظاهر لانك توصل المقدمة من غير دليل لو ورد الامر مطلقا اذ لم يكن جازيا قلت بل
اسلم يدل عليه اللفظ لا تقيد ولا اثباتا فلم يكن خلافا للظاهر والمقصود بوقت وجوب المقدمة في

اللفظ

اللفظ لان المطلق يقتضي الوجوب على كل حال فتقيد بوقت وجود الشرط فيه فيكون
خلافا للظاهر لان خلافا للظاهر اثباتا بنفسه اللفظ او نفي ما اثبتته اللفظ وما لا يثبت اللفظ ولا
يثبت لا يكون اثباتا ونفيه مخالفة للظاهر **قوله** فصل المحذور المنوع وفي المشتق
ما يقتضيه سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعله والاول فصل عن باقي الاحكام والثاني عن المحذور
والثالث عن المباح المستلزم ترك فعل واجب فان ذمه من جهة ترك الواجب **قوله** لما فرغ من المباح
المتعلق بالواجب شرعا في مباحة المحذور وهو في اللغة المنوع وقال فطر عليه كذا اي منعه منه
وفي الشرع ما يقتضيه سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعله والاول وهو قوله فعل سببا للذم
فصل عن باقي الاحكام وهي الواجب المنذور في المباح والمكروه وقوله شرعا اعتبارا من مذهب المعتزلة والظاهر
وهو قوله بوجه ما فصل عن المحذور فانه يجوز ان يحرم واحدا بعينه من امور متعدده فان فعل كل
واحد منها بعينه لا يقتضيه سببا للذم شرعا مطلقا بل يكون فعله بوجه ما يقتضيه سببا للذم وهو
ان فعل الجميع والثالث وهو قوله من حيث هو فعله فصل عن المباح الذي يستلزم فعله ترك واجبه
يذم عليه لكن لا من جهة فعله بل من جهة استلزامه ترك الواجب **قوله** مسله الثاني
على سقاية اتصاف فعل المحذور والوجوب من جهة واحدة الا من حوز تكليف المحال والخلاف في
النوع الواحد هل يوصفها كالسجود لله والصنم وفي الفعل الواحد لا خلاف في الجهد كوجوب الصلاة
في الله والمغصوبه من جهه كونها صلوة وحرمتها من جهه الغصبيه فاجاز اكثر الفقهاء وقال
والاولى فعل المحذور في الثانية الجبائي وابنه والظاهر به والحرمان به والزيادة ولا يحسن عدمه ولا
يصح ولا يستلزمها الغرض ولا عندنا والناضى برامهم ونسقط عنها لايها قالوا السجود نوع
واحد ما موربه لله تعالى فلا يكون منهيا عنه للصنم من حيث هو سجود والمنهي قصر تعظيها قلنا
تقايير بالتحصية فلم يستلزم وجوب احدها وجوب الآخر ولا حرمة حرمة وان اردتم مطلق السجود
منوع بل لما موربه المحققة بقصد تعظيم الله تعالى ولهذا قال لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا
لله والمنهي عنه ههنا هو لما موربه **قوله** اتفق العقل على استقالة اتصاف فعل واحد بالمحذور
والوجوب من جهة واحدة لتقابل جهتها الاعلى راي من حوز التكليف المحال واما الخلاف في انه هل
يجوز ان تنسكما النوع الواحد من الافعال الى واجب صرام كالسجود لله تعالى والسجود للصنم حتى
يوصف فرد من السجود بانه واجب ويوصف فرد اخر بانه حرام وفي ان الفعل الواحد بالشخص
واجب صرام من جهة سبب كوجوب الصلوة في الله والمغصوبه من جهه كونها صلوة وحرمتها من

فعله

جهة انمصب شغل ملك الغيرة فاجازها اكثر الفقهاء وقالوا في الصورة الاولى بعض المختل والمخال
في الصورة الثانية الجباي وابنه واهل الطاهر والخاتمة والزبيرة ولا يجب الصلوة في الدار المغصوبة
عندهم ولا تنفع ولا سقط بها الفرض ولا غنها والقاضي ابو بكر وافقهم في ذلك الا في سقوط
القضا فانه قال سقط الفرض عندها لا بها قالوا في الصورة الاولى السجود نوع واحد مأمور به لله
تعالى فلا يكون حراما ولا منهيها عنه بالنسبة الي المصنوع من حيث هو سجود ولا يلزم ان يكون الشيء الواحد
مأمورا به منهيها عنه وذلك بحال وانما المحرم المنهي قصد تعظيم الصنم وهو غير السجود قلنا السجود
لله تعالى والسجود للصنم تغاير بالتحصيص وان اتخذ بالانواع فلم يستلزم وجوبها وجوب
الاخر ولا حرمة احدها صدمه الاخر وما قيل من ان السجود مأمور به لله تعالى فان اراد به مطلق السجود
اي السجود من حيث هو ومنوع بل المأمور به لله تعالى السجود المفيد بقصد تعظيم الله تعالى دون ما
قصد به تعظيم الصنم ولهذا قال الله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن
ولو كان كما ذكره لكان المصنوع هو عين المأمور به وهو محال **قوله** وقالوا في الثانية الوجوب
والحظر متعلقان بفعل المكلف وما وجد منه افعال محرمة عليه عاص بها فاسخا وصنفا بالمال
قلنا سوغه تغاير الجهتين فالمحكوم عليه بالوجوب لله لا اجتماعيه من ذات الفعل واحدى صفتيه
وبالحرمه مجموع الذات والصفة الاخرى قالوا مثلا زمان مضافا لواجب متوقف على الحرام وما لا يتم
الواجب بالاداء واجبت الحرام واجبت لان الحركة والسكون داخلان في مفهوم الصلوة وشغل الجنب
داخل في مفهوم الحركة والسكون الداخلي في مفهومها فشغل الجنب داخل في مفهومها لان الجنب
والشغل حرام فالصلوة التي يجرها حرام ليست واجبة لان وجوبها استلزم وجوب حرامها وجنب
الحرام والا لكان الواجب بعض اجزاء الصلوة لانفسها لتغاير الكل والجزء قلنا الاتفاق على ان الجنب
اذا امر بخياطة ثوبه نفى عنه في مكان مخصوص فجمع كان طابعا وعاصيا للجهتين وما قرر واراد
والجواب **واحد** قالوا في الصورة الثانية الوجوب والحظر متعلقان بفعل المكلف لا بالسر ففعله
والافعال التي وجدت من المصلي في الدار المغصوبة افعال اختيارية محرمة عليه عاص بها ما تزم
بفعلها وليس من الافعال غير مأمور به فاسخا وصنفا بالطاعة والوجوب لان الحرام لا يكون
واجبا والمعصية لا تكون طاعة قلنا سرور كون الفعل الواحد حراما واجبا تغاير الجهتين فان
التغاير من الشئين كما انه قد يقع متعدد النوع عارة كالانسان والفرس ومتعدد الشخص عارة
كزيد وعمر وقد يقع التغاير مع اتحاد الموضوع كالتشويق المحكوم عليه شخصيا بسبب اختلاف صفاته

الاجزا

الاجزا الهية الاجتماعية من ذاته والصفة الاخرى كالحكم على زيد بكونه مذموما لنفسه وشكرا
لكرمه وذلك كما لا يتحقق معه الاتفاق بل بين الحكمين وتوهم ان الفعل الموجد منه في الدار المغصوبة
وهو حرام ولا يكون واجبا قلنا المحكوم عليه بالحرمه ذاتا لكون من جهة كونه غصبا فلا يلزم منه امتناع
الحكم بالوجوب من جهة كونه صلوة ضرورية اختلفا في المحرمين قالوا متعلق الوجوب بالحرمه متلازمان
وذلك لان متعلق الوجوب يكون تغايرا لمتعلق الحرمه والاي يلزم منه تكليف لا يطاق والخصم لا يقول
فيما نحن فيه سوا قيل حاله او بجواز او اذا كانا متغايرين فلا يجوز ان يكونا غير متلازمين فان
الغصبة والصلوة وان انفك احدهما عن الاخر في غير مسلة النزاع فاما متلازمان في مسلة النزاع
فتعين ان يكونا متلازمين وعند ذلك فالواجب متوقف على فعل الحرام وما لا يتم الواجب اليه فهو واجب
فالحرام الذي ذكرته واجب وهو تكليف لا يطاق وايضا فان الحركات المخصوصة في الصلوة والصلوات
داخله في مفهوم الصلوة لانها جزء الصلوة وشغل الجنب داخل في مفهوم الحركة والسكون فان
الحركة عبارة عن شغل الجنب للحيز بعد ان كان في غيره والسكون شغل الجنب للحيز اكثر من زمان
واحد فشغل الجنب داخل في مفهوم الحركة والسكون الداخلي في مفهوم الصلوة فكان شغل الجنب
دائلا في مفهوم الصلوة لان جزء الجنب وشغل الجنب فاما نحن فيه حرام فالصلوة التي هي جزء الصلوة
لا يكون واجبا لان وجوبها ان استلزم وجوب جميع اجزاها يلزم وجوب بعض اجزائها وهو تكليف لا
لا يطاق وان لم يستلزم وجوب الصلوة وجوب جميع اجزاها كان الواجب بعض اجزاء الصلوة لا
نفسها لان الجزاء تغاير للكل قلنا الاتفاق على ان السجود امر عبادي لا يطاق وثوب ونهاه عن السكون
في مكان مخصوص بان قال وجبت عليك خياطة هذا الثوب وحرمت عليك السكون في المكان
المخصوص فان فعلت هذا اثبتك وان فعلت هذا اقمك فجمع العبدان سكر المكان المخصوص
وخاط الثوب كان طابعا وعاصيا للجهتين وما قرر من التقسيم وهو عينه واراد ههنا وذلك
بان يقال متعلق الوجوب ان كان متعلق الحرمه يلزم تكليف لا يطاق وليس كذلك في فرض الصورة
وان تغايرتها في الصورة المفروضة متلازمان وان جاز انفكا كما حسبنا قيل في الصلوة في الدار
المغصوبة فالواجب متوقف على الحرام فيلزم ان يكون الحرام واجبا وقد قيل بالجواب عن الواجب
والمحرم فيها فاما الجواب في هذه الصورة فهو الجواب في صورة النزاع وعلى هذا اندفع الاشكال
الثاني ايضا من حيث ان شغل الجنب داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم
الخياطة وشغل الجنب بالسكون محرم على ما قيل في محل النزاع من غير فرق للجواب بكون مشترك

قوله واستدلوا لولم يصح لما سقط قال القاضي وقد سقط الاجماع بمقتضى الفرق
ساقط عند هالاهما معان من يلبيه والاحكام والحق في الاجماع لمخالفة احدى الفرق والخروج
يؤيد استقامة تعلق الامر والنهي به معا وقول ابي هاشم انه عام في وبالاتامة مستلزم لتكليف الحال
والقول بان صحيحا بالمعصية بعد عدم النهي عنه والقول بالجهل من غير ممكن لاستقامة امثال الخروج
وعدمه معا **٥** استدلال على المدعى المختار انه لو لم يصح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف
بها عن المكلف في الاذن بالاطاعة فلا بد ان الصلوة اذا لم تكن صحيحة لم تكن الايمان بها انما
سقط بالماوربه والتكليف لا يستقط بعدم الايمان بالماوربه واما بطلان الاذن فكما قال القاضي انه
سقط التكليف بالاجماع والذي يدل على تحقق الاجماع ان السلف لم يأمروا بطاعة بقضا الصلوات الموداة
في الاماكن المغصوبة وحمل القاضي ان يكون ان الفرض سقط عند هالاهما جعلا بين ما ظنه دليلا
على مشاع صحة الصلوة ومن الاجماع على عدم النكير على ترك القضاء والحق في الاجماع على انه
احد فانه قد خالف الفقهاء في سقوط التكليف بالصلوة في الدار المغصوبة وهو اقدم من قوله الجاهل
من غيره فانه قد بالغ في تفتيش النقليات ومع مخالفته كيف يصح دعوى انعقاد الاجماع والفرق
بين الصلوة في الدار المغصوبة والخروج منها تحقق الجهر في الصلوة في الدار المغصوبة وعدم
تحققها في الخروج منها مؤيد استقامة تعلق الامر والنهي بالخروج مع ان الخروج منها ليس له
جهتان متعلق الامر بهما والنهي لا خري وقول ابي هاشم انه عام في الخروج منها والاتامة
فيها مستلزم لتكليف الحال فانه اذا كان عاصيا بالاتامة فيها يكون مأمورا بالخروج منها واذا كان
عاصيا بالخروج منها يكون الخروج منها عنه مأمورا به ومنها عنه وليس له الخروج منها
حتى يكون مأمورا به باصديها ومنها عنه بالآخر فيكون تكليفا بالحال وقول امام الحرمين
بأن صحيحا بالمعصية مع الخروج ولا نهى بعد لان المعصية لا تكون الا بعمل منهي عنه واذا لم يكن
الخروج منها عنه كيف يتصور ان يكون معصية قوله والقول بالجهل من غير ممكن اشارة الى جواب
دخل تقريره لعل انه يجوز تعلق الامر والنهي بالخروج من جهتين كما في الدار المغصوبة تقرير الجواب
ان القول بالجهل من غير ممكن باستقامة الامتثال بالخروج وعدم الامتثال به معان
كان مأمورا به يلزم الامتثال به واذا كان منهيا عنه يلزم عدم الامتثال به **قوله**
فصل المندوب هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا والاول فصل عن الجرام والمكروه
والمباح والاحكام الثلاثة لخطاب الوضع ومعنى الزم عن المحير والموسع في اول الوقت **٥** المندوب

لغة

لغما لم دعوا لهم مأخوذ من المندوب وهو الدعا الى امرهم ومنه قول الشاعر لا يب لولا فاهم حين
يبد بهم في النيات علي ما قال بهانا **٥** وفي الشرح المندوب هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على
تركه مطلقا فالمندوب فعله فصل عن الجرام والمكروه والمباح وغيره من الاحكام الثابتة بكتاب
الوضع وقوله شرعا احتراز عن مدعي المعتبر وقوله من غير ذم على تركه فصل عن الواجب المعين والمضيق
وقوله مطلقا عن الواجب المجبر والواجب الموسع في اول الوقت والواجب على الكفاية **قوله** مسله
وهو ما موربه عند الكرخي والخصاص مجازا والقاضي وجه من الشافعية حقيقة لنا صحة نفي الامر
عنه دليل الجواز فيقال صل الصبي ليس مأمورا بها والعصر مأمور به قالوا طاعة وليس له ان لا يترك
بتقدير النهي عنه لا يكون مراد لولا لصف مشتركة منه ومن غيره من الحوادث والاعتك كل حادث
ومراد ولا لانه مثاب عليه والام لم يكن طاعة بتقدير عدمه ولا يكون موعودا به اذ لو ورد لوجه فحين
انه طاعة لا مثقال الامر قلنا بل يكون مقتضى مطلوب ما من له ذلك ولو كان لكونه مأمورا كان تركه معصية
عليه ان قوله لولا ان اشق على امتي لا يرتفع بالسواك وقول بريرة مامرك فقال لا بل ان شافعي دليل عدم
الامر حقيقة **٥** ذهب الكرخي والخصاص ان يكون المراد في المندوب مأمور به مجازا وذهب
القاضي ابو بكر وجماعه من الشافعية الى ان المندوب مأمور به حقيقة واختار المصنف الاول واحتج عليه
بان صحة نفي الامر عن المندوب دليل الجواز وقد مر فيه نفيه فقال صل الصبي ليس مأمورا بفعل المشتق لكون
المندوب مأمورا به حقيقة المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذات الفعل المندوب وباليه
والا لكان طاعة بتقدير ورود النهي عنه ولا يكون مراد الله تعالى والا لكان كل مراد الوقوع طاعة
وليس كذلك لولا لصف مشتركة من المندوب بين غيره من الحوادث والاعتك الطاعة كل
حادث قوله ومراد متعلق بقوله ولا لكونه مأمورا ولا لانه مثاب عليه والام لم يكن طاعة بتقدير عدم
الثواب وليس كذلك فانه وان لم يثبت عليه لا يخرج عن كونه طاعة ولا لكونه موعودا بالثواب عليه
لانه لو ورد فيه وعد لتحقيق استقامة الخلف في خبر الشارع والثواب غير لازم له بالاجماع والاصل
عدم ما سوى ذلك فحين ان يكون طاعة مما فيه من امتثال الامر فان امتثال الامر سمي طاعة اجاب
المصنف بان كونه طاعة لكونه مأمورا به ولو كان فعله طاعة لكونه مأمورا به لكان تركه معصية
لان ترك المأمور به معصية ولذا قال المصنف قال الله تعالى اف عصيت امرى وقال لا يعصون
الامر ما امرهم ومنه قول الشاعر امرتك امر اجازيا فعصيتني **٥** وليس ترك المندوب معصية
الاتفاق ويدل على انه مأمور به حقيقة قوله على الله لولا ان اشق على امتي لا يرتفع بالسواك
غيره

لغة
الصحي

عند كل صلوة وقوله صلى الله عليه وسلم لا يبرأ من الذنوب حتى يغفر له فقلت يا رسول الله فقال لا انا انما انا شافع نبي رسول الله صلى الله عليه وسلم في الامور في الصورتين وان الفعل فيها مندوب **قوله** مسله الاكثر ان انه غير تكليفي وانما هم ابا بحق والتواء لفظي فانه ان عني ما امر به او اتى عليه فتكليف او ما طلب جز ما فليس **قوله** ذهب الاكثر الى ان المندوب غير تكليفي وانما هم الاستناد ابا بحق وقال انه تكليفي والتواء لفظي فانه مبني على تفسير لفظ التكليف فانه ان معنى التكليف ما امر به او ما اتى عليه فالمندوب تكليفي وان ارد بالتكليف ما طلب جز ما اي ما طلب ما لم يمنع التقيض فليس المندوب بتكليف **قوله** فصل المكروه لغه من الكراهية وهي المشقة في الحرب وفي الشرع بطلق على الحرام وقول محمد كل مكروه حرام حذره حذره وعن يحيى بن عمار وابي يوسف هو في الحرام اقرب وبطلق على ترك ما ترجمت مصلحته كترك المندوب فان لم يكن منها فمجد ترك الاول وعلى ما نفى عنه تركها كالصالح في الوقت المكروه بمجد بالهوى الذي لازم على فعله والخلاف في كونه تكليفا كالمندوب **قوله** المكروه في الغصا خذ من الكراهية وهي المشقة في الحرب ومنه قولهم حمل كره اي شرب الراس وفي معنى ذلك الكراهية والكراهية وفي الشرع بطلق المكروه ويراد به الحرام وقول محمد كل مكروه حرام فاذا كان المكروه وهو الحرام فحذره حذره حذره الحرام وعلى ما نفى عنه ترك المندوب وابي يوسف ان المكروه ابا الحرام اقرب وبطلق المكروه ويراد به ما مصلحته ترجمت كترك المندوب وان لم يكن منها فمجد تركها كترك المكروه بترك الاولى وبطلق المكروه على ما نفى عنه نفى تركه لا تحرم كالصلوة في الاوقات الا ما كان مخصوصه فمجد المكروه بالهوى الذي لازم على فعله والخلاف في كونه تكليفا كالمندوب **قوله** فصل المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا ونقض بمضال الكراهية والاداء في اول الوقت مع العزم والفعال واجبه وقيل ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب ونقض بفعل الله تعالى فانها لا توصف بالاباحة والاقرب ما دل الدليل السمي على خطاب الشارع فيه بالتحجير من الفعل والترك من غير بدل والاول فصل من فعل الله تعالى والثاني عن الواجب الموسع والتحجير **قوله** المباح ما خذ من الاباحة والاباحة لغه الاظهار والاعلان وقد يراد بمعنى الخطا في الاذن ومنه يقال اخذت اي طلقت فيه واذنت له وفي الشرع قال المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا وهو مقتضى تحصيل الكفاية المحيية فانه ما من خصله منها الا والمكفر يحجر من فعلها وتركها يستقدر فعلها لا يكون مباحا بل واجبه وكذلك اذا الصلاة في اول وقتها الموسع المصلح المحيية

ترك

فعلها

فعلها وتركها مع العزم وليست مباحة بل واجبه وقيل المباح ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب ونقض بفعل الله تعالى فانها كترك ولا توصف بالاباحة والاقرب ما دل الدليل السمي على خطاب الشارع بالتحجير فيه من الفعل والترك من غير بدل والاول فصل من فعل الله تعالى والثاني عن الواجب الموسع في اول الوقت والواجب المحيية **قوله** مسله الاتفاق ان الاباحة حكم شرعي وبعض المعتزلة انه لا معنى لها الا في الحرج عن الفعل والترك هو قبل الشرع ومستمر بعده فليس شرعا فلا لا تنكر ان اتفاق الحرج عنها ليس باباحة شرعية واما الشرعية خطاب الشارع بالتحجير وليس باباحة قبل الشرع فليس ما نفى عنه ما اثبتناه **قوله** اتفق المسلمون على ان الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة تمصير امده الى ان الاباحة لا معنى لها الا في الحرج عن الفعل والترك هو ثابت قبل ورود الشرع ومستمر بعده فلا يكون حكما شرعيا فلما لا تنكر ان اتفاق الحرج عن الفعل والترك ليس باباحة شرعية واما الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتحجير من الفعل والترك وهذا ليس ثابت قبل الشرع فلا يخفى الفرق بينهما فاذا ما نفى عنه ما اثبتناه **قوله** مسله المباح غير ماورد به الكفر لا مباح بل ما يفرض مباحا فهو واجب ماورد به لنا ان الامر بطلب اقله ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح فيه والاجماع انه قسم من الاحكام قال كل مباح تركه حرام وتركه واجبه لا يتم الاباحة اضدا له ولا لا يتم الواجب الا به واجبه وكونه من الاحكام ملحوظ فيه ذات الفعل دون تعلق الامر به بسبب ترك ترك الحرام عليه وحينئذ لا يكون ماورد به حجة على الادلة واجبه ان المباح ليس ترك الحرام بل ترك ترك به مع امكان تركه بغيره فلم يلزم وجوبه واجبه مع تسليم ان التزك لا يتم الاباحة اضدا له وان ما توصف عليه الواجب اصل لا معنى منع كون هذا الضد واجبا غايته انه غير معين فاذا اختاره المكلف تعين وجبه ولا يختص الابان ما لا يتم الواجب الا به من عتلى او عادي فليس بواجب كما ورد الزم ايضا انه لو كان تركه تركا للحرم اذا ترك به محرم واجبا والواجب ان ترك به واجبه واما فاجبانه لا مانع من انصاف الفعل هما لا خلافا فلجهه كما مر **قوله** اتفق الفقهاء والاصوليون على ان المباح غير ماورد به خلافا للكعبى فانه قال المباح في الشرع بل كل فعل يفرض مباحا فهو واجب ماورد به لنا ان الامر بطلب الفعل واقله ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح فيه فالمباح غير ماورد به والاجماع على المباح قسم من الاحكام فان الحكم ينقسم الى وجوب ونهيب وابطاحة وغيرها فنكر المباح خارج الاجماع قال الكعبى انه ما من فعل من الاعمال توصف بكونه مباحا الا وتحقق التكليف بترك حرام وترك الحرام واجبه وما لا يتم ترك الحرام دون التكليف ضد من اضدا له وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب

ثم اعتذر عن الإجماع المحقق به بأنه يجب عليه ذات الفعل فإن المباح من الأحكام إذا لوحظ ذات
الفعل دون تعلق الأمر به سبب فترك الحرام عليه وجبته لا يكون ما مر به جعلا من الأدلة
بقدر الامكان وأصحت عن قول الكعبى بأن المباح ليس ترك الحرام بل ترك الحرام مع إمكان تحقق
ترك الحرام بغيره فلا يكون ملزما أن يكون واجبا فاجاب الكعبى أنه إذا سلم أن ترك الحرام واجب وأن
بالترك لا يتم ذلك فليس جذاضه إذا الحرام وأن ما توقف عليه الواجب واجب فالنفس ضد من
الاضداد واجب فلا يمكن منع كون هذا الضد واجبا غاية أنه الواجب من الضد غير معين قبل
تحديد المكلف له ولكن لا خلاف في وجوبه وتعيينه إذا اختاره المكلف وعينه ولا خلاف في
بأن يقال حاله الواجب إليه من عقلي كتحصيل الصلوة أو عادي كطلب الرفيق في السفر
فليس بواجب شرعا حينئذ يندفع دليل الكعبى لكون ترك الاضداد من الشروط الواجبة عقلا فلا
يلزم من وجوب الشيء شرعا وجوب ترك ضده وقد عرفت ضعف هذا والزم الكعبى أيضا بأنه
لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المحرم إذا تركه محرم آخر واجبا والواجب إذا تركه واجبا آخر حراما
فكان الصلوة حراما إذا تركها واجبا آخر وهو محال فجاب الكعبى بأنه لا مانع من تصاف الفعل بها
أي الوجوب والحرمة بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلوة في الدار المغصوبة وطله أن
يقال بالائتم الواجب إليه إنما يكون واجبا إذا كان متعينا لحصول الواجب به أما إذا كان الواجب
كما يمكن تحصيله يمكن أن يحصل به لا يتعين ذلك لحصول الواجب فلا يصير واجبا واختاره
المكلف وعينه لا اختيار المكلف وتعيينه لا يجعل بالنسب واجبا **قوله**
مسألة الحق أن يترك المباح ليس أخلا في معنى الواجب فلا مباح ما خيره من الفعل والترك
وهو مبين للواجب قبل داخل لأن المباح مالا يخرج في فعله وهو متحقق في الواجب وما راد به
الواجب فصل فلما ما به الاشتراك ليس تمام حقيقة المباح والنزاع لفظي فإن معنى المباح ما
أذن في فعله مطلقا فحسب للواجب بالمعنى الاخص والمندوب وإن أراد ما أذن فيه ولم
يؤمر على تركه فليس بحسب قطعا **قوله** اختلفوا في أن المباح هل هو داخل في معنى الواجب
لا فقال طائفة لا وهو الحق وقال آخرون نعم وهو الباطل محمدا لحق أن المباح ما خيره من الفعل
والترك وما خيره من الفعل والترك مبين للواجب فالمباح مبين للواجب والمباني للشيء غير داخل
في معنى ذلك الشيء شبهه الباطل أن المباح مالا يخرج في فعله وهو متحقق في الواجب والزيادة التي
اختلف بها الواجب فصل له غير ثابتة للاشتراك قلنا ما به الاشتراك وهو مالا يخرج في فعله

ليس

ليس تمام حقيقة المباح والنزاع لفظي فإن معنى المباح ما أذن في فعله مطلقا من غير أن يفيد
تقييد الأذن في الترك بحسب الواجب والمباح بالمعنى الاخص والمندوب فإن التثنية مشتركة في أنه
أذن في فعله وإن أراد بالمباح ما أذن في فعله ولم يؤمر على تركه فليس بحسب للواجب قطعا لكن يكون
جنسا للمندوب والمباح بالمعنى الاخص وإن أراد به ما أذن في فعله وتركه من غير تركه أصلا من غير
بدل يخرج عنه سائر الأحكام **قوله** تنبيه وعلى هذا إذا نسخ الواجب هل سقى الجواز
فنفاه أصحابنا وأثبتته الشافعي وطهرت لنا بدة فيمن خلف على من يرى غير ما خيره استقام فليكن
عن غيبته ثليات الذي هو خير فإن الواجب سابق للجواز ولا عكس في الانتفاء قلنا الماهيتان متغايرتان ولو
عندنا قلنا لأن من ضرورة الواجب الجواز ولا عكس في الانتفاء قلنا الماهيتان متغايرتان ولو
سلمنا هو جزا الواجب منتفيا انتفاء لا يستفاد بقا حصص النوع من الجنس لعدم التقييد ولا
وجود للاعم إلا مستحضا فالحق أن ليس هو جزا الواجب قطعا بل حكم شرعي يثبت دليل من فصل
كما في جواز صوم عاشوراء بعد انتساق الواجب فإنه ثابت لصلحية كل يوم لصوم النفل من
قبل **قوله** لما عرفت أن الواجب على من عليه مسلة وهي أنه إذا نسخ الواجب هل يبقى
الجواز فقال نفاه أصحابنا أي إذا نسخ الواجب لا سقى الجواز وأثبتته الشافعي أي إذا نسخ الواجب
سقى الجواز وطهرت فابده الخ لا فسقى قوله صلى الله عليه وسلم من خلف على من يرى غير ما خيره
فليكن عن غيبته ثم ثليات الذي هو خير فإنه يدل على وجوب سبق الكثرة على الحثية ووجوب سبق
الكثرة على الحثية منسوخ بالاجماع فبقي جواز سبق الكثرة على الحثية عند الشافعي ولم ينفه عنها
أي حثية قال الشافعي لأن من ضرورة الواجب الجواز وليس من ضرورة الجواز الواجب فإن
الجواز مشترك بين الوجوب وغيره فيكون الجواز أهم من الوجوب بالنسبة والعام من ضرورة الخاص
وليس الخاص من ضرورة العام ولا عكس في الانتفاء أي انتفاء الجواز ليس من ضرورة انتفاء الواجب
فإن انتفاء العام غير لازم لانتفاء الخاص يجوز انتفاء الواجب بدون انتفاء الجواز فإذا كان الواجب
ثابتا فلا بد من دليل يفيد ذلك الدليل الذي هو على تحقق الواجب دال على تحقق الجواز وإذا نسخ الواجب
فلا بد وأن يكون بدليل في الدليل على نسخ الواجب يفيد انتفاء الواجب ولا يدل على انتفاء الجواز
لما عرفت أن انتفاء الخاص غير مستلزم لانتفاء العام فيبقى الدليل الدال على الجواز سالما
عما يعارضه فإن النسخ لا يعارضه فيبقى الجواز عملا بالدليل الدال على الجواز السالم عما
يعارضه قال المصنف قلنا الماهيتان متغايرتان أي ماهية الواجب وماهية الجواز وإذا

كانت متغيرتين لم يكن احدهما من ضرورة الاخرى فلا يكون الجواز من ضرورة الوجوب ولو سلم الجواز
من ضرورة الوجوب فالجواز الذي هو جزء الوجوب متغير بتغييره لاستحالة حصه النوع من
الجنس بعد عدم النوع ولا وجود للاعم الاشخاص فالحق في الجواز الباقي ليس هو جزء الوجوب قطعا
بل حكم شرعي ثبت ليل من فصل كما في جواز صومها شورا بعد انفسل الوجوب فانه ثابت لصلاحيته
كل يوم لصوم الفضل من قبل ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم الماهيتان متغيرتان انهما متباينتان
ممنوع فان الجواز اعم من الوجوب والاباحه والتدب والاعم لا يباين الاخصر ان اردتم به انهم
الوجوب مغاير لمفهوم الجواز فسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون احدهما من ضرورة الاخرى فان العلم مغاير
للخاص في المفهوم وهو من ضرورة الخاص قوله ولو سلم فاهو جزء الوجوب متغير بتغييره لقائل
ان يقول الجواز اعم من الوجوب ولا يلزم ان يكون جزء الجواز ان يكون اعم من الوجوب لانه
ولا يكون جزء الجواز لما خارجا عن ماهية الوجوب بل انما انه جزء الوجوب لكن لا نسلم انه متغير بتغييره
الوجوب فان الجز لا يلزم اشتقاده باشتق الكمال اذا كان اعم من الكل وهذا اعم قوله لاستحالة بقا
حصه النوع من الجنس بعد عدم النوع قلنا الاستحالة ممنوعة فانما مبني على ان الفصل على
لحصه النوع من الجنس هو ممنوع قد علم وجدا لمنع في زمانه وبين سلم ان الفصل على الحصه
ولكن لا نسلم انه على الماهيات الوضعية بل انما هو على الماهيات المحصله فان الوجوب
الذي هو من اشتقاده هو من الاحكام المتعلقة بالمعاني النجس ليس من الاحكام المتعلقة بالمتعلق
العلم التي قد به متغير اشتقاده ولين سلم ان الفصل على حصه النوع مطلقا سواء كانت الماهية
محصله او وضعية فلا نسلم انه يلزم من اشتق الفصل اشتق الجز اعم وانما يلزم ذلك ان لو لم
يكن اشتق الفصل مستلزما لفصل اخر يقوم بالجنس به وهذا كذا لكان الفصل الذي يقوم به في
الوجوب هو الجواز في الترتيب فاذا انشأ يلزم عدم الجواز في الترتيب وهو فصل صالح لان يتنوع الجواز
به قوله ولا وجود للاعم الاشخاص مسلم قوله فالحق ان الباقي ليس هو جزء الوجوب قطعا
ممنوع وسند المنع ما ذكره على قوله الباقي مشعر بانه جزء الوجوب فان الجواز الذي ليس هو
الوجوب لا يقال له الباقي لما كان هذا البحث خارجا عن اصول الفقه اشرونا فيه الاختصاص
على ما ذكرنا **مسلمه** الحق انه ليس بتكليف والتزاع فيه مع ابي اسحق لفظي فان
معناه وجوب اعتقاد الاباحه والوجوب تكليف وعندنا الفعل فيه كلفه وشقه ولا تكليف
مع التخيير **اختلاف** في المباح هل هو داخل تحت التكليف وان كان الجمهور من العلماء على

ظ
الجواز

النفي

النفي اي على ان المباح ليس بتكليف خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني والحق ان التزاع في ان
المباح تكليف لفظي فان عند ابي اسحق معنى كونه تكليف وجوب اعتقاد الاباحه والوجوب
تكليف عند الجمهور التكليف بفعل فيه كلف وشقه ولا كلفه في المباح لكونه مخيرا من الفعل
والترك **قوله** فصل الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف الاول الحكم على الوصف
بالسببيه والسببيه يتوصل الى مقصود مما وفي الشرع كل وصف ظاهر منصب على السمع
على كونه معرنا لاثبات حكم شرعي كجعل الرلوك سببا للصلاة ولعمه تعالى في كل واقعه عرفها
بالسبب فكان نفس الحكم والسببيه المحكوم بها على الوصف المعروف له وفائدة نصب السبب ان يعرف
الاحكام بعد انقطاع الوحي لعسر الوقوف في كل واقعه على الخطاب والموصوف والتمتع والسبب
امارة لا موجب لذاته والالكان موجبا قبل الشرع والخطاب عندنا لا اداء والوجوب بالسبب
فهو جبري والاداء اختياري كما يجب الصلوة على النام والمحتنون والمغني عليه اذا انقطع الخوف
والاغما دون يوم وكما يجب العشر والفطر على الصبي عندنا والركوه عند الشافعي نظرا الى اعتقاد
ولا خطاب **لما** فرغ من الاحكام الثابتة بخطاب لاقتضا والتخيير شرع في الاحكام الثابتة
بخطاب الوضع والاحكام الثابتة بخطاب اصناف الاول الحكم على الوصف بكونه سببا والسبب
اللفظ ما يمكن التوصل اليه المقصود مما ومنه سبب الجبل سببا وفي الشرع سبب ركن كل وصف
ظاهر منصب على الدليل لسمعه على كونه معرنا لاثبات حكم شرعي ما فيه من التبريد المعقده
للاعتزاز طاهن وذلك كجعل لوك الشمس معرنا لوجوب الصلوة في قوله تعالى قم الصلوة لولك
الشمس والحكم الشرعي ليس هو نفس الوجوب الوصف المحكوم عليه بالسببيه بل حكم الشرع
عليه بالسببيه ولعمه تعالى في كل واقعه عرف الحكم فيها بالسبب لا دليل اخر من الادله السبعية
حكايا حدها نفس حكم المعروف بالسبب والاخر السببيه المحكوم بها على الوصف المعروف بالمعروف وفائدة
نصب السبب لاسباب معرفات الاحكام تعريف الاحكام بعد انقطاع الوحي لعسر وقوف المكلفين
في كل واقعه من الوقايع على خطاب المشايخ بعد انقطاع الوحي حذر من قتل الكثر الوقايع
من الاحكام الشرعية وسواء كان السبب عا يتكرر يتكرره الحكم كدرك الشمس لوجوب الصلوة
او غير متكرره كالا ستطاعه للحج وسواء كان وصفا وجوديا او عدليا شريفا او عقليا
كما ياتي في موضعه فهو امانة معرفه الحكم لا موجب له لذاته والالكان موجبا له قبل ورد الشرع
والموجب هو امانة تعالى الخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصبها الشرع والوجوب

الوضع

بالسبب والوجوب خبري لم بشرط لاصله اختيار العبد وقدرته بل ثبت بدونه اختياره كما
يثبت لسبب دون اختياره واما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا ينافي اختياره في
حال لو اختار العبد فيها الاداء لقدر عليه الا ان وجوب الاداء موقوف على اختيار العبد على
معناه ان اختياره وجوبه ثبت في الاصل والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب ولا يشترط فيه
القدرة على الاداء ووجوب الاداء يثبت بالخطاب جبراً ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اي
سلامة الاسباب والالات ووجوب الاداء متوقف على اختياره الفعل كما تجب الصلوة على من لا
يصالح للخطاب كالنام والمجنون والمفق عليه اذا انقطع المجنون والاعمال دون يوم وليلة فانهم
مواخذون بالنقض بعد الانتباه والافتاء والنقض انما يجب بدلا عن الفايعة من عند من وجب منه
التفويت ولو لا التفويت لما وجب القضاء ولو لا الوجوب لما تصور التفويت وكما يجب
العشر ومرددة المطر على الصبي عند امه بالي حنفية اذا كان له مال عند تقدر السبب
ان الخطاب موضوع عنه وكما يجب الكوة في مال الصبي عند الشافعي نظرا الى انعكاس السبب
الخطاب موضوع عنه **فصل** فان قيل لو كانت السببية حكما لا فتقرت الى سبب
معرفه وبدور او بتسلسل في الوصف كان معرفه بنفسه لزم ذلك قبل الشرع اوله
فالكلام فيه عايد والدور والتسلسل لازم ثم الطريق الى معرفه كون الوصف سببا هو التسلسل
من الحكمة الداعية من جلب مصلحة او دفع مفسدة وهو متنع لا يمكن تعريف الحكم بنفس
الحكمة من دون الوصف ولا بها ان كانت مقدمة لزم قدم معرفة السببية او احادته
احتاجت الى معرفه اخرى لحقها بقها وعود التقسيم قلنا بطعن بان معرفه السببية
بالخطاب او بالحكمة اللازمة للوصف مع اقتراح الحكم بها في ضرورة والحكمة المعروفة ليست
مطلق حكمه بل المصنوعة بالوصف المقترنه بالحكم والاحتجاج تعريف الحكم بها لحقها
واضطرارها باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان ثم اذا كانت مصنوعة بالوصف
فهي معروفة بنفسها ولا يلزم من تقدمها على الشرع كونها معرفة للسببية لتوقف
ذلك على اعتبارها في الشرع **فصل** فان قيل لو كانت السببية حكما شرعيا لا فتقرت في
معرفتها الى سبب اخر يعرفها وبدوران فتقر كل واحد من السببين الى الاخر والتسلسل
ان كان كل سبب يفتقر الى غير الاخر وهو محال في الوصف المعروف للحكم اما ان كان معرفه
الحكم بنفسه لزم ان يكون معرفه قبل ورود الشرع وهو محال او معرفه بالحكم صفة

زايدة عليه

زايدة عليه فالكلام في ذلك الوصف الزايد عايد والدور والتسلسل لازم لانه ان كان معرفه
مرتبة من المراتب ما هو سابق عليه يلزم الدور والابتداء التسلسل ثم الطريق الى معرفه كون الوصف
سببا للحكم انما هو ما يستلزمه من الحكمة الداعية للحكم من جلب مصلحة او دفع مفسدة وذلك متنع
لوجهين الاول لو كانت الحكمة معرفة لحكم السببية لا يمكن تعريف السبب بنفس الحكم من دون
توسط الوصف وليس كذلك لاجتماع الثاني في الحكمة اما ان يكون قدومه او احادته فان كانت مقدمة
لزم من قدمها قدم موجبها وهو معرفه السببية وان كانت حادثة احتاجت الى معرفه اخرى
لحقها وعود التقسيم في ذلك المعروف قلنا بطعن بان معرفه السببية مستندة الى الخطاب
او للحكمة اللازمة للوصف مع اقتراح الحكم بها في ضرورة قلنا يستدعي سببا اخر يعرفها حتى
يلزم الدور والتسلسل وبه يندفع الاشكال الثاني ايضا واما الوجه الاول من الاشكال الثالث
فالوجه في دفعه ان الحكمة المعروفة للسببية ليس مطلق حكمه بل الحكمة المصنوعة بالوصف
المقترنه بالحكم فلا يكون مجردا عن معرفه الحكم فانها اذا كانت خفية غير مصنوعة بنفسها
ولا يلزم منها من الوصف فلا يمكن تعريف الحكم بها لعدم الوقوف على ما به التعريف لا يضطررها
واختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان وما هذا شأنه فدرايا كشارع فيرد
الناس الى المظان الظاهر المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعا للفسر والخرق بين
واما الوجه الثاني منه فالوجه في دفعه ان يقال الحكمة اذا كانت مصنوعة بالوصف هي معرفة
بنفسها غير متفترة الى معرفه اخرى ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع كونها معرفة للسببية
لتوقف ذلك على اعتبارها في الشرع ولا اعتبارها قبل ورود الشرع **فصل** فان قيل لو كانت السببية
وجوب الايمان لعقل على القول بانه موجب بنفسه ومعناه ان الله تعالى موجب العقل
معرفه بعلي غير الاسلام وعلى هذا فلا سلام واجب على من لم تبلغه الدعوة وعلى الصبي
العاقل قبل الشرع والادامته فكل بعد انقضاء السبب ونفس الخطاب على القول ان العقل غير
موجب وعلى هذا فلا محذور وجده بالعقل يجعل الشرع وسبب وجوب الصلوة وغيرها واما
السببية النسبية باللام لكون الشمس والاضافة لصلوه اظهر الدلائل على الاختصاص
والتكرار بتكرره وفساد الاداء قبله والسمحة في اوله مع تاخر اللزوم كما مر وسبب الايمان
النصاب للنسبية ولهذا جاز التجهيل غير ان الفتى لا يتم دون الاستئذان في زمان فاقم الحول اقام
حقيقته التامة وكان المال لو احدث سبب تكرار الاحوال متكررا حكما وسبب الصوم ايام رمضان

ومنى كان الوقت سببا كان طرفا صالحا لا يخرج الليل لعدم الصلاحية ولانه منسوب اليه
 ومنكره ولهذا وجب على من بلغ وكافرا سلم في بعضه لان كل يوم سبب صومه وسبب الفطرة
 على كل مسلم غنى راس على عليه ويؤنه بالنصر اذا عمن من فونون اذا عمن كل حر وعبد ولذا
 يضاعف الوجوب بالروس والوقت شرطه وانسبه اليه مجازية وسبب الحج البيت للنسبه
 والوقت شرط الاداء لعدم التكرار وتكرره وكذا الاستطاعة بالمال لصحة الاداء من الفقير
 ولا يصلح المال سببا لعبادة بدنيه لما ثبت ان المشروعات بين سبب كل واحد وبما بين
 سبب وجوب الايمان لانه اصل العبادات فقال سبب وجوب الايمان بالله على كاهل الايمان
 الذي هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده ويوحده ويتوكل عليه وباسمائه مثل العليم والقادر والحكيم
 وسائر اسمايه وصفاته مثل العلم والقدره والحيمه وسائر صفاته العقل اعلم ان الله على خلقه
 من هو اهل الوجوب الايمان عليه مع وجود اشياء اخرى السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب
 لوجوب الايمان على من هو اهل له وهو ذو العقل وان كان تصور من هو اهل الوجوب بدون هذا
 وهو مع ذلك كونه سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه مع وجود هذه الاشياء كثر
 اسباب وجوب الايمان بالاجابات الله تعالى وسببه في الظاهر الايات الدالة على وحدانية الله تعالى
 العقل الذي هو اهل الوجوب عليه وهذه الايات غير موحده بذاتها وعقل من وجب عليه ايضا
 غير موحده عليه ولكن الله تعالى هو الموجب ان اعطاه الله تعالى لانه يستدل بتلك الايات على معرفته
 الواجب فقد جعل الله تعالى وحدانية العالم والعقل الذي هو لازم للوجوب سببا وامارة على اجابه
 الذي هو فعله مع انه يمكن ان يحصل شيئا اخر سببا وامارة على اجابه الايمان لا يكون ذلك الشيء زما
 للوجوب كما فعل كذا في حق الصوم والصلوة فان الوقت الذي هو سبب ليس يلزم للوجوب
 فان لوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضاء الشهر ولكنه تعالى جرى سنته ان يكون سبب الايمان
 شيئا دايما لازما للوجوب ليدل على دوام الوجوب في جميع الاحوال اذ يعرف ذلك منقول
 سبب وجوب الايمان العقل على القول بالعقل موجب لوجوب الايمان بنفسه لا على معقانه
 موجب حقيقي بل على معقانه ان الله موجب وقد جعل العقل معقانا بنفسه وعليه في الاسلام
 وعلى هذا الاسلام واجب على من بلغه الدعوة وعلى الصبي العاقل قبل الشروع وان لم يبلغن خطبا
 ادا الايمان في الحال ولا ما وراءه والاداء منه بعد انقضاء سببه بل لا اذ ذلك لان
 العقل نفسه سبب للوجوب وقد حقق في حقه والسبب ملازم للوجوب فحق سبب

اعلم
اسبابا

وجوب الايمان

وجوب الايمان الخطاب على القول بان العقل غير موجب بنفسه وعلى هذا الجواب ان قل
 الشرع وبعد الشرع بحسب الايمان بالعقل يجعل الشرع لا بنفسه وسبب وجوب الصلوة
 وقتها وليس لها اربابا لسبب الحلة العقلية التي تشترط التأثير لصحتها بل هي على جعلها
 الشارع اماره على الاجاب وامارة سببه الوقت لوجوب الصلوة نسبة الصلوة الى وقت
 الدلو كالدوام قال الله تعالى في الصلوة لعلكم تتقون الا ان الوقت لا يكون الا بالام والنسبة
 بالام اقوي وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان الدوام للتعليل والاختصاص يقال
 تظهر للصلوة وتأهب للشقا وبما لا يخفى فلان الضياء له فلان اي سببه وخرج فلان لقدم
 فلان بمعنى قدمه سبب لخرجه وايضا اماره السببية لاضافة بدون الدوام وقد اجعوا
 على اضا فله الصلوة الى الوقت يقال صلوة الفجر واصلح الظهور والاصل في اضا في الشيء
 الي لشي ان يكون ثابتا كاضا فله الولد الي لواله والاصل في اضا فله ان يكون بافضل الاوصاف
 واصلح الاوصاف لوجوبه فيكون وجوب الصلوة ثابتا بالوقت بخصايه وايضا اماره
 السببية تكرر وجوب الصلوة تكرر الوقت ونسب ادا الصلوة قبل دخول الوقت وصحة
 الصلوة في اول الوقت مع تاخر لزوم الاداء بالخطاب قيل لا يفهم من وجوب العبادة شي سوى
 وجوب الاداء والاعلا فان وجوب الاداء بالخطاب فلا يكون وجوب العبادة بالوقت حيث
 الوجوب سبب الوقت ما هو المشروع فلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في
 الضرورة فانه مشروع فلا في كل يوم وجد الاداء اولم يوجد في رمضان يكون مشروع واجبا
 سبب الوقت سواء وجد الخطاب بالاداء لوجبه شرطه وهو التمكن اولم يوجد وسبب وجوب
 الزكاة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكاة في ذلك المال مثل ما في درهم من الفضة لانه
 ينسب اليه بالاجاع ويقال زكاة المال وتضاعف تضاعف النصاب في وقت واحد ايضا لان
 سبب وجوب الزكاة النصاب جاز محله بعد وجوبه بل يقع به الغنى وهو ملك النصاب
 لان جواز الاداء لا يقتضي قبل السبب الا ترى انه لو ملك ما دون النصاب فعلم الزكاة ثم لم يملك
 النصاب وحال الحال لا يقع المودي عن الزكاة لعدم السبب قوله غير ان الغنى جواب عما يقال
 بحقق السبب ملك النصاب وثبت الغنى بشان محله لاداء في الحال ولا يتاخر الى مضي حال تقويم
 الجواب ان اصل الغنى وان كان يثبت ملك النصاب لان تكامله توقف على التام لان الحاجة
 الي المال تجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن نائما تنسبه الجراح لا بحالة عن قريب اذا

كان ناميا بعين النكاح لرفع الحواجز فبقى اصل المال ماضيا على الحاجة فحصل به الغنا وتيسر عليه
الاداء منه فشرط التأخير وجوب في الاداء تحقيقا للثبات واليقين في العبادات عليها ولا تأخر الاداء
فاقيم الحول مقام التأخير لانه مدة مستحقة للفصول الاربعة المختلفة التي تاتر في حصول الثمار من غير التأخير
بالدور والفصل ومن احوال التجارة بالربح زيادة القيمة لرفعها للناس في كل فصل الى ما يناسبه فصار معنى الحول
شرطا لوجوب الاداء **قوله** وكان المال الواحد اشارة الى جواب دخل يقرر ان دخله يقرر ان دخله يقرر
على ما ذكر ان لا يتكرر الواجب بتكرار الشرط الذي هو الحول وقد تكرر الواجب ههنا في مال واحد
باعتبار الاحوال المتكررة تقرر الجواب ان المال الواحد يتجدد التاجار بحري المتجدد بنفسه فان
المال بوصف التأخير سببا للوجوب فيكون تجدد منزلة تجدد المال كالرأس في صدق الفطر
لما صار سببا بوصف المنفعة فصار منزلة التجدد تجدد المنفعة وتجدد الحول في حكم تجدد التأخير
فكان المال الواحد سببا لتكرار الاحوال متكررا حكما وسبب وجوب صوم رمضان ايام رمضان دون
الليالي فان الوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء اي محلا له كوقت الصلوة لما جعل سببا
لوجوبها كان محلا لادائها والمراد بكونه ظرفا ان الواجب يودي بها في وقت فضل عن الاداء
فخرج الليل لعدم صلاحيته للاداء ولان يوم رمضان منسرب اليه الصوم يقال صوم يوم رمضان
وتكرر الصوم بتكرار اليوم ولان كل يوم سبب وجوب صومه وجب على من بلغ في رمضان الشهر او
كافرسلم في بعض شهر بقدر ما ادره لان الجز الاول الذي يجزي من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم
فوجب صوم جميع اليوم مقلنا اياه لان الواجب في الشهر اشياء متغيرة فان صوم كل يوم عبادة فعلية
حرة غير منبسط بغيره لا اختصاصه بشرائط وجوده وانفراذه بالارتقاء عند طرو الناقص كالصلوة
في وقتها قبل التفرق في الصيام اكثر منه في الصلوات فان التفرق في الصلوات باعتبار ان اداء الظهور لا
يجوز في وقت الفجر ويغيب في وقت العصر قبل اداء الظهور هذا المعنى فيما نحن فيه موجود وزاد في
ان من كل يوم وقتا لا يصلح للصوم لاداء ولا قضاء ولا ماض ولا متلا واذا كان كذلك كان كل عبادة
متعلقة بسبب عبادة وذلك بالطريق الذي قلنا وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني راس
لم عليه ولا يد التزويج والاجارة وغير ذلك ومونه اي يقوم بكنائته وتخل مونه والذي يد على اعتبار
الامر في السبب الولاية والمونه النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن ثمن ثمنون ويقول صلى الله
عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد يانه ان كلمة لا تشترع الشيء عن الشيء ومجازته عنه فيدل على ان الحديث
على حدوده لا يستقر اما ان يكون ما دخل عليه من سبب شترع الحكم عنه كالنقل الذي لا ركة عن ماله

اي سبب

عن

اي سببه فيكون معناه اداء الصدقة الواجبة عن كذا او يكون ما دخل عليه محلا لحق عليه فيؤدي
عنه كالدية محبة على القاتل ثم يحل العاقلة والثاني ما دخل لا يستحق له الوجوب على العبد والفقير والامر
لان العبد لا يملك له والفقير في حكمه فلا يكلفان ما ليس في وسعهما والامر ليس اهلا للفقير فتعين
ان يكون المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه سبب على ان الراس سبب لاجل ان الراس سبب
تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الروس من الاولاد الصغار والما ذكر في وقت واحد ولو كان الوقت
سببا لما تضاعف فخر الراس فدل ان الراس هو السبب لا الوقت ولكن الوقت شرط حتى لا يحد الاداء بهذا
الشرط قوله والنسبة اليه مجازية جواب عن دخل يقرر ان دخله يقرر ان دخله يقرر ان دخله يقرر
فيدل على ان الوقت هو السبب تقرر الجواب ان نسبة الصدقة الى الفطر مجازية باعتبار ان زمان الوجوب
فلا تقتضي كونه سببا وانما جعل على المجاز لان الاضافة لحمل المجاز ولهذا يضاف الشيء الى غير ملائمة فلما
تضاعف الوجوب بتضاعف الروس فلا يحتل المجاز لان المجاز من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ سبب
وجوب الحج البيت لنفسه الحج الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع وجوبه الحج لان البيت
غير متجدد والوقت شرط جواز الاداء اذا الاداء لا يصح بونه وليس وقت سبب وجوب الحج لانه لا يتكرر
وجوب الحج تكرار الوقت وكذا لا استطاعة بالمال شرط للوجوب لاداء الاصله فان اداء الحج
من الفقير ولا يلزم الاستطاعة بالمال سببا لوجوب الحج لان المال لا يصلح سببا لعبادة دينه ولهذا لا
يسبب الحج الى استطاعة ولا يتكرر تكررها **قوله** وسبب العشر الاصل النامية حقيقة
بالخارج وفيه معنى المونة والعبادة وتكرر تكرار الخارج تقدير اول جز المعجل قبل الخارج لانه معنى السبب
لوصف العبادة فلو جعل خرج معنى المونة والعبادة ولولا سبب الخارج وانما يعتبر فيه تقديره بالتمكن
الزلاعة فهو مونه باعتبار الاصل عقوبة باعتبار الوصف سبب الطهارة الصلوة وهي شرطها فلم يفتقر
لمعند اداء الصلوة والحدث شرط لا سبب له والعبادة واسبابه حدود ما ينسب اليه من زنا وسرقه وقتل
وسبب كفاية ما نسب اليه ويكون دابر من الخطر والاباحة كالفطر وقتل الخطا والصير واليمين لاقتل الله
والغوس وسبب وجوب العشر الاصل النامية حقيقة بالخارج قوله خمسة احتراز عن الخارج فان
سببه الارض النامية تقدير او انا قلنا الارض النامية سبب العشر لان العشر نسب الى الارض يقال عشرين ارض
وفي العشر معنى المونة اي في وجوب العشر معنى مونه الارض لان الارض اصل في وجوبه معنى اذا وجب العشر
محبة مونه للارض حتى لا يستتر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم بقا العالم الى الوقت الموعود والارض
سبب لبقائه فان القوت منها خرج فوجب العشر والخارج عبارة لها ونفقة عليها لا وجب على المالك مونه عيشه

ودواهم وعارة ودرهم وعارة الاراضى وشكوا بها جماعة المسلمين يذنبون عن الدار ويصونونها
 على اعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليمكنوا الى اقامة النصر والعشر للمحتاجين كفاية لانهم
 يذنبون عن حرم الانسلاخ معنى فكان الصنف فيهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها وفي العشر ايضا معنى العباد
 باعتبار كون الواجب حراما من الثاقل لا من كثير كزكاة سلع بالمال للناس من الصنف فاشتمل على معنى
 المونة والعبادة ولما كانت الارض التي هي سبب وجوبه اصلا والى سلع على معنى العباد وصدق لها
 كان معنى المونة فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعاقوله وتكرار الخراج بقدر اجواب عما يقال ان الواجب
 يتكرر عكر الخراج فيكون الخراج سببا في تقرير الجواب ان تكرار الواجب عند تكرار الخراج باعتبار تكرار الارض
 به تقديره لا باعتبار ان الخراج سبب في جعل العشر قبل الخراج لان الخراج معنى السبب في وصف العبادة
 في العشر فلو عمل قبل الخراج فانت معنى العبادة لا متناه حصول السبب قبل السبب واذا خرج معنى
 العبادة عنه بقى مونه خالصة متعلقة بالارض وحدها فنصار تعجيل العشر قبل الخراج كتعجيل الزكاة
 في الابل والموايل والمعلوفه بل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لانه مونه محضة ولا يورث
 التعجيل فيه الى تغييره كما يجوز تعجيل الزكاة بعد ملك النصاب الثاني لانه لا يورث التغيير وكذا السبب
 الخراج الارض النامية لكن النما معتبر في الخراج تقديره بان تكون من الزراعة لان الواجب غير جلت الخراج
 فلم يتعلق بحقيقته الخراج وعلق بان تكون من الزراعة لئلا يتدخل حق المقاتلة فالخراج مونه باعتبار
 تعلقه باصل الارض كما في العشر وعقوبه باعتبار الوصف الذي هو التمكن من طلب الثمار الزراعية لان الاعتقال
 بالزراعة عمادة الدنيا واعراض عن الجهاد يصح سببا لذلك النوع عقوبه لان هارة الارض عادة الكار
 وقد رهم الله على ذلك في قوله عزاسه واثاروا الارض وعمروها اكثر ما عمروها وقال صلى الله عليه وآله
 تيا بيمع بالحسن وانعم اذا نابل بقره للمظهر عليهم عدوك وسبب وجوب الطهارة وجوب الصلوة او
 ارادة الصلوة لان الطهارة نضاف الى الصلوة فقال طهارة الصلوة والاضافة دليل السببية في الاصل وليس
 الطهارة بالصلوة حتى وجب وجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية
 والطهارة شرط الصلوة لم يجب قصد ابل تبعا عند ارادة الصلوة او وجوبها فان شرط الشيء وجوبه
 تبع لوجوب الشيء كما ستقبل القبلة وسنرا العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبه يتعلق بوجوب
 الصلوة والحدث شرط وجوب الطهارة ولا سبب لها لاول الحدث بالطهارة اى الطهارة ازاله للحدث
 والحدث ازاله للطهارة وما يكون رافعا للشيء من يلا لا لا يصلح ان يكون سببا له واسباب الحدود ما نسب
 اليه من زنا وسرقة وقتل لا يقال هذا الزنا وسرقة وسبب وجوب الكفارة ما نسب اليه ويكون

مطلوب
 وجوب الطهارة بغير
 الصلوة او اداة
 الصلوة

داير من الخطر والاباحة مثل الفطر في مغان بصفه الجنابة فانه باعترافه فعل نفسه الذي هو مملوك
 له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محذور وقتل الخطافاته داير من الخطر والاباحة من حيث انه
 لم يقتصد القتل مباح ومن حيث انه قصر محذور وقتل الصبد فانه مباح من حيث انه اصلها محذور من
 حيث انه جناية على الاحرام واليمين سبب الكفارة لاضافه الكفارة اليها شرعا وعرفنا قال الله تعالى ذكر كفارة
 ايمانكم ونقال كفارة اليمين ولا يكون قتل العدو اليمين سببا للكفارة لانه ليس داير من الخطر والاباحة
 بل محذور محض **قوله** الثاني الحكم على الوصف لما نعينه فانه مانع الحكم هو كل وصف وجوب
 ظاهر منضبط مستلزم لحكم مقتضاها تنقيض حكم السبب مع بقا حكمه السبب كالا بوءة في القصاص
 مع القتل العد ومنه مانع السبب هو كل وصف وجوبه حكمه السبب كالدين في الزكاة مع
 ملك النصاب **الصنف الثاني** من الاحكام الثابتة لخطاب الوضع الحكم على الوصف بكونه مانعا والمانع
 نسيان مانع الحكم ومانع السبب فانه الحكم هو وصف وجوبه ظاهر منضبط مستلزم لحكم مقتضاها
 تنقيض حكم السبب مع بقا حكمه السبب كالا بوءة في القصاص مع القتل العدوان فان الا بوءة وصف
 وجوبه ظاهر منضبط مستلزم لحكم مقتضى تنقيض القصاص وهي كون اليمين سبب وجوب الدين فلا يخفى
 ان يكون الدين سببا معدما له ومانع سبب الحكم هو وصف وجوبه مقتضى اختلاف حكم السبب كالدين
 على ملك النصاب كالا بوءة وصف وجوبه مقتضى اختلاف حكمه سبب وجوب الزكاة فان سبب وجوب الزكاة
 يحقق النصاب الكامل وحكمته سبب في الفقيه او وجود مانع السبب اى الارض محل حكمه السبب
قوله الثالث الحكم بالشرطية فاكان عدمه خلا حكمه السبب فهو شرط السبب كالقدرة على
 التسليم في باب البيع وما كان عدمه مستلزما لعدم حكم السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع
 الاتيان بسمي الصلوة **الصنف الثالث** من الاحكام الثابت لخطاب الوضع الحكم على الوصف بكونه شرطا
 والشرط على منسب شرط السبب شرط حكم السبب فاكان من الاوصاف عدمه محل حكمه السبب فهو
 شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع فان ثبوت الملك حكم وصحه البيع سببه واباحة الانتفاع
 حكمه وصحه البيع والقدرة على التسليم شرط وصحه البيع لان عدم القدرة على التسليم مستلزم عدم القدرة على
 الانتفاع الموصلة لاجل الانتفاع وما كان عدمه مستلزما لحكم مقتضاها تنقيض حكم السبب
 مع بقا حكم السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بسمي الصلوة فان حصول الثواب
 ودفع العقاب حكم والصلوة سببه وحكمه الصلوة التوجه الى جناب الحق والطهارة شرط حكم الصلوة
 فان عدم الطهارة مستلزم ما يقتضى تنقيض الحكم اعني عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع بقا

هذا هو الحكم بالصلوة في العبادات عند المتكلم موافقة الامر عند التقيد بنحو
 الحكم بالصلوة في العبادات عند المتكلم موافقة الامر عند التقيد بنحو
 الحكم بالصلوة في العبادات عند المتكلم موافقة الامر عند التقيد بنحو

القضاء بالصلوة في العبادات عند المتكلم موافقة الامر عند التقيد بنحو
 وصفه والناسد عند الشافعي مرادف له وعندنا مغاير للباطل والصحيح **الصفحة الرابع من الحكم**
 الثابتة بكتاب الوضع الحكم بالصلوة لغة مقابل السقم وفي الشرع تطلق الصلة على العبادات
 تارة وعلى عقود المعاملات اطلاقا فالصلوة في العبادات عند المتكلم موافقة الامر الشارع وجعل القضاء له عند
 الفقهاء سقوط القضاء بالفعل فصوله من طرائق متطهر ثم يتبين انه لم يكن متطهرا اصحبه عند المتكلم
 لموافقة الشارع بالصلوة على حسب حاله وغير صحيحه عند الفقهاء لكونها غير مستقطبة للقضاء والصلوة
 في المعاملات ترتب ثمة العقد المطالبة منه عليه الصنف الخامس من الاحكام الثابتة بكتاب الوضع الحكم
 بالباطل والباطل عندنا صحابا بغير حيف مالم يفسد بصله ولا وصفه والناسد عند الشافعي مرادف له وعند
 اصحابنا بغير حيفه الناسد مغاير للباطل والصحيح فاننا سددوا المشروع بصله دون وصفه والصحيح
 هو المشروع بصله ووصفه والباطل مالم يفسد بصله ولا بـ **قوله السادس من الرخصة**
 وهي ما شرع لعذر مع المحرم فنها كاملة وهو ما استباح مع المحرم وحكمه كالكره على الكفر بالقتل فان
 العزبة في الصبر لقيام الحرمة والعذر ان هو العذر لثبوت به ضرر ومعنى وجوب الصبر ان يترك ما كان
 التصديق وصورة من وجه لعدم وجوب التكرار لكن فيه هناك حق الله على ظاهره فكان له تقديم حقه
 والصبر والاحتياط نكونه جهادا وكذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر خوف القتل والافدام عنها دليلا
 تفرق الفسقة بخلاف غار بقدوم ويعلم انه يقتل من غير نكابة في العدو لكونه مضيقا نفسه وكذا الكراهة على
 اطلاق الغير وعلى الفطر والجنابة في الاحرام ومنها قاصرة وهي ما استباح مع المحرم وتراخي حكمه كقصر
 المسافر في رمضان والعزبة اولى كمال السبب ومثل ودخص في السلم مجاز فان اصل ان يكون المبيع حيا
 وقد سقط في السلم صلاحيته وكذا كره على الخمر والميت او اضطر اليهما لسقوط الحرمة وتاخر بالصبر
 بالصبر لان الحرمة لصيانته عقله ونفسه فاذا فات ما لاجله حرم استنقاصه في بعض نفوس الكل فكان
 مضيقا نفسه وكذا القصر عندنا لنفسه في النص صدقة والصدقة مالا يحتل التملك استنطاق
 ولان الرخصة تيسر وهو متعين فيه ولان التخيير للترقيق وانه يستدعي جهتي يسر لفطر المسافر
 خفيفت وجهه لمشاركة الصوم وغير خفيف للشقة الناجزة وجهه اليسر وهنا متحدة
 فكانت استنطاقا ولا يلزم خيار المأذون له في الجملة منها ومن الطهر ولا خيار من خلفه ان دخل الدار
 ان يصوم سنة فدخل وهو معسر من صومها وصوم الكفارة لاختلاف فيه الخيار لعلم الخبير واستقام

طلب

طلب الفرق وتطير مسئلتنا المذبح عن لزومه الأقل والادنى والقيمة خلاف العبد حيث خير مولا
 من دفعه والغدا والفرق الاختلاف والاختلاف **الصفحة السادس من الرخصة** اعلم ان العزبة في اللغة
 الرقة وهي مأخوذة من عقد القلب المؤكدة على امرها ومنه قوله على نفسه ولم يحله حرما اي قصد اسو كراوته
 سمى طائفة من الرسل اولى اعزمت لتأكيد قصدهم في اظهار الحق واما في الشرع فجبارة عما لزم العباد بالزام
 الله تعالى كالعبادات الخمس قبل العزبة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي وقيل
 العزبة ما ساد له من المانة قال في تحرير الاسلام العزبة في الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل منه لم يغير
 متعلق بالعوارض سميت عزبة لانها من حيث كانت صلا كانت في نهاية التوكيد هذا لصاحب الشرع وهو
 نافذ الامر واجبا لطاعة قوله غير متعلق بالعوارض تفسير لا مالتها لا تقيد ويدخل في هذا التعريف
 ما يتعلق كالعبادات وما يتعلق بالشرك والحرمات والرخصة في اللغة بتسكين المعاصرة عن التفسير
 والتسهيل ومنه قاله في جعل السعور اذا تيسر وسهل ورفع الحائض عن الاخذ بالرضع والرخصة
 في الشرع قيل ما ايجب فعله مع كونه حراما وهو تاقض ظاهر وقيل ما رخص فيه مع كونه حراما وهو
 مع ما فيه من تخفيف الرخصة بالتخفيف المشتق من الرخصة غير خارج عن الجملة فكان في معنى الاول
 وقيل الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام سبب المحرم وهو غير جامع فان الرخصة كاذبة تكون تنكح الفعل
 كاستطاع وجوب صوم رمضان والركعتين من المراجعة في السفر فلو اجتمع في الرخصة ما شرع من
 الاحكام لعذر مع قيام سبب المحرم محرم فيعلم النفي والاشبات ثم العذر المرخص ان كان راجعا على
 المحرم فوجبه لا يكون رخصة بل عزمة لانه لو كان رخصة لكان كل حكم يثبت له دليل راجع مع وجود
 المعارض المرجوح رخصة وهو خلاف الاجماع وان كان متعاضدا بآثاره فبأنه لا يثبت له دليل راجع
 من كل وجه والرجوع الى اصله فلا يكون ذلك رخصة والا كان كل فعل يتسا فيه على النفي الاصل قبل
 ورود الشرع رخصة وهو متنع وان لم يقل بالنساقط فنقول بالوقف على الحكم بالجواز والحكم بالتحريم
 يلزم ان لا يكون كل الميعة حالة الاضطرار رخصة عنده ضرورة عدم التخيير من جواز الاكل والتحريم
 لان الاكل واجب جزا ما قد قيل يكون رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجعا على المبيح ويلزم من
 ذلك العمل المرجوح ومخالفة الراجح وهو في غاية الاشكال وان كان هذا التقسيم هو الاشد بالرخصة
 لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل المرجوح ومخالفة الراجح وعلى هذا فاما باحة شرب الخمر المنظر
 بلكه الكفر عند الاكراه وتأخير صوم رمضان والتصرف في الرابعية في السفر والنيهم مع وجود المأذون
 او بعد المأذون لبيعه ما شر من من المثل رخصة حقيقة وكل الميعة حالة الاضطرار وان كانت سنة

بالفعل

من حيث هو واجب استيفاء الشهادة فخصه من جهة ما في الميتة من الحشمة المحرم ومما يوجب استيفاءه
كان واجبا على من قبلنا فليس بخصه حقيقة وان سمي رخصه لعدم الدليل المحرم لتكرره وكذا لكل
حكم صرازة على خلاف العموم المخصص لا يكون رخصه لان المخصص يقتضي ان الممتنع لم يرد بالنظر العلم
لغة صورة التحصيل فلا يكون اثبات الحكم فيها على خلاف الدليل لان العموم انما يكون دليلا على الحكم
في ايجاد الصور الداخلة تحت العموم لغة مع ارادة المتكلم جامع المخصص فلا ارادة ولما كانت الرخصة
مبنية على اعتبار العباد واعدادهم مختلفه اختلفت انواع الرخصة فانقسمت على انواع فمنها رخصة
كاملة وهي ما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه اي سقطت الواضحة مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا
لان الحرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع دنا شريعته للكلف كالاقدام عليه من غير موازنة بناء على عذره
كان في اطلاق الرخص مثل تركه على الكفر بالقتل في اجراء كلف الكفر على اللسان مع اطمينان القلب
فان العزيمة في الصبر والامتناع عنه لا يفرمه الكفر بانه لوجوب حق الله على اليمان ولا يستقط
بحال لان الوجوب هو هذا انه تعالى وحقيقه صفاته وجميع ما اوجب الايمان به لا يحتمل التغيير
لكن العبد رخص له اجراء كلف الكفر عند الاكراه لعذره وهو ان حق العبد في ذاته يثبت عند الامتناع
بالقتل صورة تقرب اليه ومعنى يزهد في الروح وحق الله باق معنى لوجوب التصديق الذي هو
الركن الاصيل وحق الله تعالى بصورة من وجه لعدم وجوب التكرار في الاقرار لانها اقترنة وصدق
بقلبه حتى يجرى امانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا ولما صار صفة مودى لم يفت حقه من هذا الوجه لكن في اجراء
كلف الكفر على اللسان هناك حق الله تعالى ظاهر فكان له تقديم حقه باجراء كلف الكفر على اللسان تركضا
والصبر اولى فان بذل نفسه في دينه حشبه كحقه تعالى مشروع قربه من عزمه فصار بها مجاهدا
وكذا لا اربا بالمعروف رخص تركه اذا خاف الاكره قتل والاقدام على الامر بالمعروف عند خوف القتل مما كان
الظاهر انما اذا قل بفرق جميع النفقة وما كان يفرضه الا تقرق جمعهم فذل نفسه لترك فساد
مجاهد الخلف غار اذا تقدم وبارز وهو يعلم انه يقتل من غير نكاية في العدو لان جمعهم لا يفرق بسبب
قتله فيصير ضياعا نفسه وكذا لا المكروه على اتلاف الغالب لا يغيب بالقتل رخص له ذلك لوجوه ان حقه
في النفس لان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى لا يجاوزه بالضمان
فاذا اصبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب المحرم له وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض
فانما فان حرمة التعرض ثلاث اقسام اولى لان حرمة عصيته واحترامه وذلك لا يقتل الاكراه فكان في
الصبر اخذ بالعزيمة مقيما فرض الجهاد لانه اتلف نفسه صيانا لحق غيره في ماله من حيث الصورة

لا قامه

مكون

مكون مثا وكذا لا المكروه على النظر والمضطر اليه المخصص رخص له ذلك لان حقه في نفسه يفوت اصلا
وحق الله تعالى يفوت اي بدل وهو التضاؤل ان تقدم حق نفسه وان صبروا لم يضر من قبل وهو محرم
كان مثالا لان حق الله تعالى في الوجوب لا يستقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهر الصلاة
في الدين واعزازة وكذا لا المكروه على الجناية في الاحرام ومن الرخص رخصة قاصره لانه دون الرخصة الكاملة
وهي ما استبيح اي عومل معاملة المباح لعذر عرض مع قيام السبب المحرم موجب لحكمه وتراخي حكمه
اي زمان نوال لعذر من حيث ان السبب الموجب قام كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم مترخ
غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كان الرخصه بكال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب
فهو اقوى من مما تراخي عنه حكمه كلفط المسافر في رمضان فانه مستباح مع قيام السبب المحرم للصوم
المحرم للفطر وهو شهود الشهور وتوجه الخطا بجمع العام محرم وهو قوله تعالى في شهدهم الشهر فليس فيه
الا ان الحكم وهو وجوب الصوم وحرمة الافطار تراخي في حقهما الى دراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة
ادنى حال من العزيمة في المكروه على الافطار في الصوم لان الحكم هناك حرمة الافطار ما خرج عن السبب فلا
جرم كانت الرخصة المبنيه على العزيمة الاولى لان كمال الرخصة وانتقاصها بكال العزيمة وانتقاصها
والعزيمة اولى بالعمل من الرخصة ههنا لان السبب موجب هو شهود الشهور بكال تحقيق وتأخر الحكم
بالاجل فيمر مانع من التعجيل والموءى للصوم عامل الله تعالى في اداء الفرض المترخص بالفطر عامل نفسه
فيما يرجع الى المترقة فكان العزيمة اولى ومثل ما روي في النبي صلى الله عليه وآله رخص في السلم حجاز وهو ما سقط
عن العباد باخراج السبب من غير ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصه مع كون ذلك الساقط مشروعا في
الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان حجازا اذ ليس في عقاب العزيمة ومن حيث انه في السبب
والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبهة بالحقيقة فضعه في وجه المجاز ولكن هذه المجاز غالبة على شبه الحقيقة
لان وجه المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الجمعية بالنظر الى غير محلها فكانت هذه المجاز اقوى
وسمي هذا النوع رخصه اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط مثاله ما روي في النبي صلى الله عليه وآله
رخص في السلم فان اصل ان يكون المبيع مينا وهذا حكم باق مشروع وقد سقط هذا في السلم اصلا
لحيث سبق مشروع حتى كانت العينية في السلم فيه مفسدة للعقد وسقوط هذا في السلم تخفينا
على المحتاجين لتوصلوا الى مقاصدهم من الاتقان قبل دراك غلا تهم مع توصل ما جبر الله لهم في مقصود
من البيع فكانت رخصه مجازا من حيث ان العينية سقطت فيه اصلا والتحقيق في لم يبق مشروع
ولكن لها شبهة بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في الجملة اي في غير هذه الصورة وكذا لا كراهة

وكذا كثر من كره على شر المحرم او اكل الميتة او اضطرار اليها رخصة مجاز السقوط حرمة المحرم والميتة
بالصبر لان حرمة المحرم لصيانته عقلا وحرمة الميتة لصيانته نفسه عن تعدي غيبته الميتة اليه فاذا
خاف لا امتناع فوات نفسه لم يستقم صيانته البعض لصيانته الكل لان في فوات الكل فوات البعض
ضرورة فسقط المعنى المحرم فاذا صبر يصبر موديا حتى انه يغلب لانه قد سقط بل ما مضى بنفسه
غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان ثوابا وكذا ذكر القصر اي مثل ما تقدم من الامثلة قصر الصلوة
في حق المسافر رخصة استطاق عند اصحابه في حيفه لان الشرع سماها صدقة والتصدق بها
لا يحتمل التخليد استطاق محض لا محتمل الرد ولا ان رخصه بغيره وهو موعود في القصر لان الرخصة
ان تضمنت سرا فالعزيمة ان تضمنت فضل ثواب كتمنى العزيمة في الكراه على الكفر ثواب الشهادة او
تضمنت سرا اصر غير محقق في الرخصة كتمنى الصوم في السفر بسبب موافقة المسلمين لم يسقط العزيمة
فاذا لم يكن في العزيمة فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت حصول المقصود فتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه
تبين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا تنقض الاكل فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه فالقصر مع مونة
السفر مثل الاكل كقصر الجعة مع اكل الطهر فوجبه القول بالسقوط اصله ولا في التخيير لو لم يكن
الترقب بالعبادة لان التخيير اذا لم يتغير وقتا بالعبادة كان رويته ولا يشركه له فيها والتخيير للترقب يستلزم
جهتا يسر كقصر المسافر فان الصوم خفيف وجعلت اركه المسلمين الصوم وغير خفيف للشقة الحاضرة
ففيه جهتا يسر لغيره بسبب موافقة المسلمين ويسر رخصه للشقة الحاضرة في الصوم مجوزان
يثبت فيه التمسك من العزيمة والرخصة وهما جهتا اليسر مخدرة لان اليسر ان يكون في القصر والتمام
فكانت الرخصة استطاقا للتمام قوله ولا يلزم اشارة الى جواب نقض وارو على هذا الاصل تقرير القصر
ان العبادة اذن له السبيل في الجعة ثبت الخيار للعبدين الجعة والطهر فله التخيير من القليل والكثير من
غير رفق وان من خلفه ان حصل الدار فعليه صوم سنة فذللها وهو مفسر فله الخيار من صوم سنة واما
الكثارة وهو ثلثة ايام وهذا التخيير من القليل والكثير من غير رفق تقرير الجواب ان الخيار ثبت في الصوم من
الاختلاف ما فيه الخيار فان الجعة والطهر مختلفان حتى لا يجوز ادا احد بهما بنية الاخرى ويستلزم
للجعة ما لا يستلزم للطهر فيضع التخيير مطلقا طلبا للرفق بخلاف طهر المسافر والحق فانها واحدة
معين الفرق في الاول وان صوم سنة وصوم ثلثة ايام مختلفان معنى وان اتفقت صورة في صوم السنة
قربة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة لما حلت من خلف الوعد باليمين
وفيها معنى العقوبة والرجوع فصح التخيير طلبا للرفق عنه ونظير هذه المسئلة تعين لزوم الاقل من

الارض

الارض والقيمة على المولى في جنابة المدبر وتخيير المولى بين الدفع والنداء في جنابة العبد فان المولى اذا جنى
لزم المولى الاقل من الارض من قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لانه لا يملك الجسد الا لما له في المقصود
لا غير وتعين الفرق في الاقل كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى فله المولى الخيار بين الدفع والنداء
وان كان فيه العبد اقل واكثر من النذر لا اختلاف في الدفع والنداء صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر
دقبة فاستقام التخيير طلبا للرفق **قوله** الاصل الثالث في الحكم فيه ميل الاشعري
الجواز التكليف بالمحال كذا انه كالحج بين الضدين واختلاف في الوقوع والاجراء على التكليف بما علم ان فعله
انه لا يقع والمختار ان الامكان شرط التكليف لانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مطلوبا لانه معناه
محال لعدم تصور وقوعه والابلز تصور الشيء على خلاف ماهيته واستدعا الحصول فروع فان قيل لو انصرف
لم يحكم بكونه محالا فانه فرع تصوره وهو معارض ما يدل على وقوعه شرعا انه لن يوسن من قومك لا من قلة
آمن وكانوا مكلفين تصديق نوع مطلبا ومن ضرورة تكليفهم تصديق في عدم تصديقهم وكلف بالصدق
مقتضى السعي على الله عليه وسلم في خياره ومنها اخباره انه لا يصدق فله كلف تصديق بعد تصديقه
وفيه جمع بين الضدين قلنا الجمع المعلوم المحكوم بنفسه عن الضدين هو جمع المختلفات ولا يستلزم
تصوره منفيا عنها تصوره مثبتا لهما لا يستلزم ان التصور على خلاف ما هي عليه وانما كلفوا بتصديقهم فقط
وعلم انه يعلم تصديقهم واخباره به لا يستلزم رفع الامكان لانه لا يكون كلفوا بعد علمهم لكان من باب يعلم
المكلف امتناع وقوعه في غير واقع لا تنقأ فايده التكليف لانه مستحيل وقيل بقدره مقارنة للفعل التكليف
سابق عليه فالتكليف حال عدم القدرة تكليف لا يطاق ورد بالمنع بل هي سابقة عندنا معنى سلامة الالات
وبانه مستلزم بكون جميع التكليفات محالا وهو باطل **اجزاء** الاصل الثالث في الحكم فيه وهو الافعال
التي تتعلق بها الاحكام والافعال لا محال اما ان يكون مستحيلا لانه لا يكون مستحيلا لانه لا يكون مستحيلا
الضدين وقلب الحقائق واعدام القدم وقوه واختلاف قول الشيخين الحسن والاشعري في جواز التكليف في
في كثر اقواله اي جواز التكليف بالمحال لانه وهو مذهب اكثر اصحابه ومن قال من اصحابه بجواز اخذوا
في وقوعه والاجراء على جواز التكليف بما علم انه تعالى انه لا يقع عقلا وعلى وقوعه شرعا كالتكليف بالامكان
من علم الله انه لا يوسن كاي حصل والمختار انما هو امتناع التكليف بالمحال لانه كالحج بين الضدين في
والامكان شرط التكليف وجواز التكليف المستحيل لغيره واليه ميل الغرض الى الاول وهو امتناع التكليف
بالمحال لانه فلا لانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل لانه مطلوب الحصول والاول باطل
فالمستلزم مثله اما الملازمة فلان معنى التكليف طلب ما فيه كلفه فالمكلف به مطلوب فلو كان المستحيل لكان

مكلفه لكان مطلوب الحصول واما بطلان الادعاء فلان الحال لانه مستحيل ان يكون مطلوب الحصول لان ما
هو مطلوب الحصول مستلزما ان يكون متصورا لوقوعه لان طلب حصوله فرع تصور وقوعه لا امتناع طلب
حصول ما لا تصور وقوعه لكن الحال لانه لا تصور وقوعه لانه لا تصور وقوعه وهو متنع الوقوع لزم
تصور الشيء في ذاته فثبت امتناع تصور وقوعه الحال لانه واستدعا الحصول لا يطلب الحصول
فرعه فامتنع لان امتناع الحصول مستلزما لامتناع الفرع فان قيل لا نسلم ان الحال لانه لا تصور وقوعه فانه لو
استصور وقوعه لم يحكم بكونه محالا لان الحكم بكون الجمع بين الضدين محالا فرع تصور الجمع بين الضدين لان
لان التصديق بثبوت الصفة للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء بالحكم باحالة الجمع بين الضدين فرع تصور وقوع الجمع
بين الضدين وما ذكره معارض ما يرد على وقوع التكليف بالحال لانه شرعا وببانه قوله تعالى لنوح انه لن يومن
من قومك الا من قد آمن اخبرانه لن يومن غير من مع انهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما حجب به ومنه
تكليفهم بتصديقه في عدم تصديقهم وايضا كذا لانه تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في اخباره ومن اخبار النبي
صلى الله عليه وسلم ان بالهيب لا يصدق لاخباره لنبهه بذلك فقد كلفه بتصديقه في اخباره بعدم تصديقه له
وفي ذلك تكليفه بتصديقه وعدم تصديقه وهو تكليف بالجمع بين الضدين قلنا المناقضة منه فامتنع وذلك لان الجمع
المعلوم المحكوم بنفيه عن الضدين هو الجمع بين المختلفات التي ليست متضادة ولا مستلزما تصور الجمع
بين المختلفات متفيا عن الضدين تصوره متفيا لهما لاسلزامه التصور على خلاف ماهيته فلا يلزم تصور
وقوع المحال واما المحارضة فالجواب عنها انهم كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم بما جاءه فقط وتصديق الرسول
صلى الله عليه وسلم بما جاءه امره في نفسه وعلم الله على عدم تصديقهم واخباره بانهم لا يصدقونه لا يستلزم
رفع الامكان الذي في ان الملك لا يخرج عن مكانه خبرا لرسول بعدم وقوعه وعلم الله بعدم وقوعه غاية ما في الباب
انه يكون متعاضبا بالخبر والعلم والامتناع بالغير لا ينافي الامكان بالذات لكن لو كلفوا بعد علمهم بانهم لا
يصدقونه بتصديقهم لكان من باب التكليف باعلم المكلف بامتناع وقوعه وذكر وغير واقعه لا يتأقلا بانه التكليف
لان فائدة التكليف الاختيار والامتناع وهو لا تصور مع عدم علم المكلف بعدم صدور الفعل منه لانه غير
واقع لانه مستحيل وقيل القدرة متارة للفعل فانه لا قدرة قبل الفعل اذا كانت القدرة قبل الفعل موجودة
لكن لهما متعلق موجود لا سخا لانه ان يكون المعدوم مقدورا اذا كانت القدرة متارة للفعل والتكليف
بالفعل ما يتقوى على الفعل لا سخا لانه التكليف بالاجاد الموجود فيكون التكليف بالفعل قبل الفعل والقدرة مع الفعل
فالتكليف حال عدم القدرة يكون تكليفا ما لا يطاق وقال المصنف وورد بالمنع ان لا نسلم ان القدرة
متارة للفعل بل القدرة سابقة على الفعل عندنا فان القدرة عبارة عن سلامة الآلات بحيث تكون في

الفعل

الفعل ولا شك ان سلامة الآلات بحيث تكون في الفعل سابقة على الفعل وبانه لو كان الدليل الذي ذكرتم
صحيحا يلزم ان يكون جميع التكليفات بالحال وهو باطل لا جاع **فصل** في مسئلة جمهور
الشافعية والمعتزلة لا يشترط في التكليف بفعل حصول شرطه الشرعي حاله التكليف وهو مفروضه
في تكليف الكافر بالفروع وعندنا انه اهل الحكم لا يثبت عليه كالمؤمن والمعاملات قالوا لا امتنع الخطاب
بالعبادة مشروطا بتقدم الايمان عقلا ودليل الوقوع شرعا وما امروا الا بالعبادة والى الله فلا صدق ولا
صلى الله عليه وسلم على ترك الجميع قالوا لم نكسر المصلين والتعذيب دليل الخطاب ولو امتنع امتنع الامر بالصلاة
حال عدم الطهارة وكان اشتراط تقدم النية مانعا من وجوب المصلين قلنا التكليف بان كان حال وجود
الايمان لم يكن سابقا او حال عدمه لم يجز عقلا والتكليف بالامتناع وهو فائت لا امتناع الاداء حال الكفر وبطلان
لكونه بحيث ما قبله ولا نه لوجوب لوجوبه بالامر الاول والآيات ما ولىه بطلان العبادة والصلوة
وارادة الايمان وجواز ان يكون غير المصلين غير المكلفين لا شئنا النار على الصنفين معا بل لا بد والشرط
تابع بحسب وجوب شرطه كالطهارة والايمان **اصل** مذهب جمهور الشافعية والمعتزلة انه لا يشترط
في التكليف بفعل حصول شرطه الشرعي حاله التكليف بل الايمان من ورود التكليف بالشرط وتقدم شرطه
وهو جائز عقلا وواقع سعا وهذه المسئلة مفروضة في تكليف الكفار بفروع الاسلام حال الكفر وان كانت اعم
منه وعند اصحابنا بضعيفة الكفار اهل الاحكام لا يراى بها وجه الله على كالمؤمن والمعاملات فانه اهل لادائها
فهو اهل الوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لتوابعها لافرة لم يكن اهلا لوجوب شئ من الشرائع التي هي طاعة
الله تعالى عليه فكان الخطاب بها موضوعا عنه ولزمه الايمان بامره ما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم
يكن مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الايمان انما يكون بتكليف الكفار بالفروع حاله الكفر لو اذيل الجواب
العقل انه لا امتنع ان مخاطب الشارع الكافر المتكلم من فهم الخطاب وقال وجبت له عليه كعبادته الشريعة
صحتها بالايمان واوجبته عليه بتقدم الايمان عليها فانه لم يلزم عنه لانه حال عقلا واما الوقوع شرعا فبغيره
قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في قوله وما امروا الا بالعبادة والى الله فلا صدق ولا
ويقوم الصلاة ويؤتوا الزكاة والضمير في قوله تعالى وما امروا الا بالعبادة والى الله فلا صدق ولا
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولي دمه على ترك الجميع ولو لم يكن مكلفا بالكل لما دمه عليه وقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نكسر المصلين ولم نكسر المصلين قالوا لم يكونوا مكلفين بالصلاة لما عدوا
عليهم فان التعذيب دليل الخطاب وايضا لو امتنع التكليف بالفعل حاله عدم شرطه الشرعي لا امتنع
الامر بالصلاة حاله عدم الطهارة وكان اشتراط تقدم النية مانعا من وجوب المصلين فانه حينئذ لا يكون

فلا يجب الصلوة قال أصحابنا في حنيف التكليف بالفروع المشروطة بالامان ان كان حاله وجود الامان فلا
تكليف قبل الامان وهو المطلوب وان كان حاله عدم الامان فهو تكليف تام بحز غفلا وايضا التكليف بالفروع
المشروطة بالامان لا يمتثل في الامتناع اذ الفروع حالة الكفر والامتناع اذ بها بعد الامان يكون
الامان تحت ما قبله ولا يمتثل لو وجب الفروع حالة الكفر لو وجب الفروع لان وجوب الفروع بالامر الاول والابتن
ما وله باطلاق العبادة والصلوة واردة الامان فيكون الامان من قوله ليعبد والديون من ابائهم ومن
قوله ونعموا الصلوة ونوموا ويجوز ان يكون غير المصلين غير المأكدين في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين
الاية لا تشتمل النار على الصغيبين جوبا من الادلة ودفق من الشرط الشرعي مثل الطهارة ومن الامان في
الشرط الشرعي تابع لمشروطه بحسب وجوب مشروط كالطهارة للصلوة والامان اصل بحسب وجوب الفروع
قوله مسئلة المتكلمون انما هو كسبي من فعله كذا لا يبقى فعل غير تلبس بضد خلافا لابي هاشم
قالوا لو كلف به لكان مستند على الحصول ولا يتصور لانه غير مقدور له فالتكليف في التكليف بالحال كالمحال
هو مقدور فان القادر على الزنا قادر على تركه قطعاً قالوا لعدم نفي الاثر والتعلق بالفاعل ولان عدم
مستمر فهو مستغن عن السبب وفيه نظره فانه متمنع تعلقه بالفاعل فانه المتنازع ومعنى تعلقه مع استمراره
ان لا يوجد الفعل لا ان يوتر العدم **قوله** جمهور المتكلمين قالوا التكليف انما هو متعلق بكسبي فعل او كف
التفكير في الفعل ولا يتعلق بالتكليف نفي فعل من غير تلبس بضد الفعل خلافا لابي هاشم في قوله التكليف
قد يكون بان لا يفعل مع قطع النظر عن التلبس بضد الفعل وذلك ليس بفعل المتكلمين قالوا لو كلف نفي الفعل
لكان نفي الفعل مستند على الحصول واللازم باطل فاللزوم مثله بيان اللزوم ان التكليف طلب والطلب استدعاء
الحصول فالتكليف مطلوب والمطلوب مستند على الحصول واما بطلان اللازم فلان ما هو مستند على
الحصول متصور الوقوع لان استدعاء الحصول في تصور الوقوع من المكلف ولا يتصور وقوع نفي
الفعل منه لانه غير مقدور له لانه نفي محض والنفي المحض لا يكون مقدور له فالتكليف في التكليف بالحال
قال ابو هاشم لا نسلم ان نفي الفعل غير مقدور له بل هو مقدور له فان القادر على الزنا قادر على تركه قطعاً
ولهذا اندج المكلف ترك الزنا المتكلمين قالوا العدم نفي الاثر ونفي الاثر لا يتعلق بالفاعل فان الفاعل من له
الاثر ونفي الاثر ليس بترك لان عدم الفعل من حيث هو كذا لا قبل قدرة العبد وهو غير مقدور للعبد قبل
قدرته له وهو مستقر الى ما بعد خلق القدرة فهو مستغن عن السبب وفيه نظره فان العدم متمنع تعلقه بالفاعل
هو المتنازع فيه ولا نسلم ان العدم المستقر مستغن عن السبب غير متعلق بالفاعل فان معنى تعلقه
بالفاعل مع استمراره ان لا يوجد الفعل لا ان يوتر العدم **قوله** مسئلة التكليف تابع على

حما

الفعل

الفعل وسقط عنه وهو متعلق به حال حدوثه فان ثبتته الاشعري ونفاه المعتزلة وامام الحرمين وابو
الحسين ان اراد ان تعلقه بالفعل لنفسه فتعلقه به بعد لازم والاجماع بعده او يخرجه مكلف
باجاد الموجود وعدم صحة الابتلاء فيفتقن فائدة التكليف وهو التجيز او الامتناع قال مقدور بالاجماع
التكليف ولهم منع التكليف بما قالوه **قوله** اتفق الجمهور على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه وعلى امتناعه
بعد حدوث الفعل وهل يتعلق التكليف بالفعل حال حدوثه فان ثبتته الشيعي وامام الحرمين ونفاه المعتزلة
وامام الحرمين وقالوا انه سقط التكليف بالفعل حال حدوثه فان راد الشيعي ابو الحسن على التكليف
بالفعل لنفس التكليف والمتعلق لنفسه بالشئ متمنع انقطاعه عنه فيلزم ان لا سقط التكليف بعد حدوث
الفعل ايضا وصحة وهو باطل بالاجماع وان اراد الشيعي ان يحجز التكليف ان يكون المكلف مكلفا بالابتناء
بالمكلف به باق حال حدوث الفعل يلزم ان يكون مكلفا بايجاد الموجود وهو محال وايضا لو كان التكليف
بالاثنين بالمكلف به باق حال حدوثه لعدم صحة الابتلاء لان الابتلاء انما يصح قبل الشروع في الفعل فيفتقن
فائدة التكليف لان فائدة التكليف اما التجيز او الابتلاء وكل منهما متمنع قال الشيعي ان الفعل حال حدوثه
مقدور بالاجماع سواء كمال القدرة متقدمة على الفعل او لا واذا كان حال الفعل مقدور راجع التكليف
ولهم منع صحة التكليف بما قالوه من لزوم عدم انقطاع التكليف بعد تمام الفعل او لزوم ايجاد الموجود
وعدم الابتلاء واعلم ان تحرير هذه المسئلة وتحقيقتها يحتاج الى بيان ايسر مما ذكر وقد ذكر بعضها
في شرح المختصر واستوفى البحث فيها في رساله منفردة فليرجع اليها **قوله** مسئلة
النيابة لا تجوز في التكاليف البدنية عند المعتزلة خلافا للشافعية ومنه صينا
الجواز في المالية مطلقا والمنع في البدنية مطلقا والجواز فيما تركت بها
كالحج الفرض حاله الاضطراب لان البدنية لا يتكلم بقهر النفس انه محض من
به والفرقة في المالية متقيضة وهو حاصل بالتأب مطلقا وما تركت منها
حالة العجز بلح مقيص المال فيجوز وحالة القدر قهر النفس متمنع وان لم تختلف
الحال في الفعل لسعة بابه قالوا ليس متمنع عملا ودليل الوقوع شرعا الحج وليس كان
قهر النفس مراد اذ ليس له النيابة ما يرفع اصل التكليف والمشتبه بتقدير بدل العوض للنيابة
وليس الاعتبار في التكليف اطلاقا بل اطلاقه ونحن قائلون بالموجب في الحج والعوض فيه معتبر ومنع
في البدنية بقا اصل المشتبه لعدم شرعيه بدل العوض لعدم تعلق قصد الشارع فيها بالمال **قوله**
اختلف في جواز دخول النيابة فيما كلفه من الاعمال البدنية فذهب المعتزلة الى ان النيابة لا

مخوف في التكليف البدنية وذهب للمشافعية الى انه مخوف في التكليف البدني ومنه ما يجب على صاحب
الجواز في الماله مطلقا اي حاله الاضطراب وعدمه والمنع في البدني والجواز فيما تركب من الماله والبدني كالحج
الفرض حاله الاضطراب والمنع حاله الاضطراب واحتج المصنف على من ذهب بان التكليف البدني ما كانت
للايتلاف عليه تعالى من العبد فانه مطلوب للمشاعر لما فيه من كسر النفس الامارة بالسوء ونهوها لكونها معدة
لله تعالى على ما قال النبي صلى الله عليه وآله من انه تعالى عاد نفسه كافا انصبحت له عاد اتي بحصيل الثواب
على تركه تركه الا ان دخل النيابة فيه بل يخص من قام به والغرض من التكليف الماله بتفصيل الماله وهو حلال
بالنياب مطلقا وما تركب من الماله والبدني حاله العجز مطرا في تفصيل الماله يجوز النيابة وحاله القدرة ينظر
الى قهر النفس بوسع النيابة ولم يخلص الحال في الحج بالنقل بالعجز والقدرة يجوز فيه النيابة مطلقا اسعة باب
النقل الشافعية قالوا ليس بمشروع عقلا فانه لو قال القائل لغيره ادعيت عليك خياطة هذا الثوب فان
خطته او استثبت في خياطته اثبتك وان تركت الامر عن عاقبتك كان معقولا غير مردود وما كان كذلك كلفه
من الشارح لا يكون ممنوعا ودليل الوقوع شرعا الحج روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه راي شخصا يحرم بالحج عن
شربة فقال النبي صلى الله عليه وآله لا تحج عن نفسك فقال فقال له حج عن نفسك حج عن شربة وهو صريح
فيما نحن فيه ولا يتأتى بالتكليف لقهر النفس وان كان مرادا مع تعيين المكلف لا كما كلف به الشارح مما كلف به
مع تسريح النيابة فيه فليس في ذلك ما يرفع اصل التكليف والمشفقة فيما سوغ فيه النيابة فلما المشقة لازمة له
بتقدير الايمان به بنفسه وهو الغالب وما يبدل من العوض للنيابة بتقدير النيابة به ولتقرنه من المنه بتقدير عدم
العوض وليس المعنى في التكليف المشقة وعلاؤه رتبة بل اصله قال المصنف ونحن قائلون بالوجوب في الحج
والعوض فيه معتبر ومنع في التكليف البدني بقا اصل المشقة على تقدير النيابة لعدم شرعية بدل العوض
لعدم تعلق قصد الشارع فيها بالمال **قوله** الاصل الرابع في المحكوم عليه بشرط التكليف العقل
والفهم اتفاقا لا يستحقه خطاب غير عاقل فافهم ومن له اصل الفهم دون التفاصيل كالمجنون والصبي
لغير المميز لا مخاطبة لتوقف المقصود على فهم التفاصيل والمميز لم يكمل فهمه فيما يتعلق به المقصود من
معرفة الله تعالى وكونه مكلفا وباعثا للرسول وان قرب من البلوغ وهم من المال الا انه وضع عنه الخطاب
تخصسا وجعل البلوغ اشارة وظهور العقل ورد وجوب الزكاة على من يعتقد في المون والافان الامر
بالصلاة صحاب بتعلقها بما له وبزمته التي هي نفس الاهلية لقبول الفهم عند البلوغ وتقول الولي الاد
وهو بعد البلوغ وليس كذلك التكليف والامر بالصلاة من الولي لا الشارع فتقوله مروهم **قوله** الاصل الرابع في
المحكوم عليه وهو المخلوق العقل على ان شرط التكليف العقل والفهم لان التكليف خطاب خطاب غير

عقل

عاقل فافهم مستحيل كالجناد والبهيمة ومن وجد له اصل الفهم لا أصل الخطاب دون تفاصيله من كونه امرا
ونهييا ومقتضيا للتواب والعقاب ومن كونه لا مريه هو الله تعالى ولانه واحب الطاعة وكونه لما سوب
بمصلحة صفة كذا وكذا وكما المجنون والصبي الغير المميز لا مخاطبة لان المقصود من التكليف كالتوقف على فهم اصل
الخطاب فتوقف على فهم تفاصيله والصبي المميز وان كان فهمه مالا معهم غير المميز لم يكمل فهمه فيما يتعلق بالمقصود
من التكليف معرفة الله تعالى وكونه مكلفا بمطاعا مكلفا لعباده باعثة للرسول الصادقين المبشرين عن الله تعالى
وغير ذلك مما توقف عليه المقصود التكليف فنسب المميز الى غيره كنسبه غير المميز الى بهيمة فيما يتعلق
بنوات شرط التكليف وان كان مقارنا لحاله البلوغ بحثت في معنى منه ومن البلوغ سوى لحظه واحده
وان كان فهمه كفهجه الموجب لتكليفه بعد لحظه الا انه لما كان لعقل الفهم فيه خفيا وظهوره فيه
على التدرج ولم يكن له ما يبط يعرفه ومنع عنه الخطاب قبل البلوغ تخفيفا عليه وجعل البلوغ اشارة وظهور
العقل بل على ترك قوله صلى الله عليه وآله ولم رفع القلم عن الثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن ابن عمر حتى يستطو عن المجنون
حتى يفريق ويرد وجوب الزكاة والمون والافان وكيف امر بالصلوة فيجاب بان هذه الواجبات ليست متعلقة
بفعل الصبي بل بتعلقها بما له وبزمته فانه اهل للزكاة بانفسه التي بها نفس الاهلية لقبول فهم الخطاب
عند البلوغ وتقول ولي الصبي لا ادعنه وليس كذلك التكليف في شي واما الامر لصلوة المميز من جهة الشارع
وانما هو من جهة الولي لقوله صلى الله عليه وآله من امرهم بالصلوة وهم ابنا سبع وذلك لان الصبي يعرف لولي ويحكم خطابه
بخلاف خطاب الشارع **قوله** تقسيم الاهلية وعندنا الفانواع اهلية وجوب معتبر قيام
الذمة وصلاحيه الحكم لان الوجوب لا اذا اذن اذن بل كاي فبوت لغوات الخلفا لغرامات الماله لازمة
للصبي لقصور الادب بالنيابة وكذا الصلوات التي تشبه المون كتنفقه الزوج والقرابة المشبه للجزا كحل
العقل وما يخص عقوبه لا يجب لعدم صلاحية الحكم وكذا حقوق الله فلا يجب الايمان قبل العقل لعدم الاد
وجوب بعده لان عقاد السبب في الخطاب بادا به وكذا العبادات البدنية والماله اذ المقصود الاعتلاء
بالاد اختيارا وما ادى بالنيابة ليس بطاعة **قوله** تقسيم الاهلية اهلية الانسان صلاحية لصدره
ذكر الشئ وطلبه منه وقبوله اياه والاهلية في الشئ صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة
له وعليه والاهلية نوعان اهلية وجوب واهلية ادا اما الاهلية فاصلا واحدا وهو الصلاح للحكم اي
الاداعن اختيارا فان اهل الحكم لوجوب بوجهه كان اهلا للوجوب ومن لا يكون اهلا للحكم لوجوب لا
يكون اهلا للوجوب واهلية الوجوب معناه فهم الذمة اي لا تقتضي اهلا لاهلية الاعتد وجود الذمة
وصلاحيه حكمه الذي هو الاداعن اختيارا لان الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود حكمه الذي هو الاداعن

عن اختياره لتحقيق الابتلاء فاذا ابطال الاداء عن اختياره بطل الوجوب كما يفوت الوجوب لعدم محله الذي هو الزمة فلما حاز ان سفل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم منقسمها بانقسام الاحكام فكل قسم تنصور شرعيته في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا فاما انما المال به من حقوق العباد لازمة للصبي والصبي اهل الوجوب لان حكمه وان كان هو ادا العين تحت التولية لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول بالوجوب عليه متى وجب سببه وكذا الصلوات التي تشبه المومن كنفقة الزوجات والقرابات لازمة للصبي ايضا اما نفقة الزوجات فلها شبهة بالاعراض واما نفقة القرابات فتعبر به اليسار والصلوات التي لها شبهة بالاجزاء لم تكن الصبي اهل الوجوب مثل حمل العقل لانه لا محلون صفته الجزاء متا بل بالكنة على هذا على ما لا يوافق عقوبه كالنقصان لا يجب على الصبي عدم صلاحية الحكم وكذا لا يجب حقوقه على ان الوجوب لازم متى هو القول بحكمه ومتى القول بحكمه بطل القول بوجوبه وان وجب سببه وحمله لان الوجوب كما ينعدم بعدم سببه مرة ومرة لعدم محله بنعدم بعدم حكمه ايضا لان القول بالوجوب نظر الى سببه وحمله اي ذمته من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب وهو الاداء اصلا لا محابا لشرع عن النية في الدنيا والاخرة لان فائدة الحكم في الدنيا لتحقيق معنى الابتلاء والجزاء الجزاء ذكر باعتبار الحكم وهو الاداء فيه يظهر المطيع من العاصي لتحقيق الابتلاء المذكور في قوله تعالى لعلكم انكم احسن عملا وكذا المجازاة في الاخرة بنى عليه كما قال تعالى جزاء ما كانوا يعملون فثبت ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرطا فلا يجب الا بان على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهليته الاداء لا يثبت نفس الوجوب في حق الصبي اصلا لعدم النية وهو الاداء عن اختياره اذ هو لا يتصور بطلان اهليته والصبي عدم اهليته لعدم العقل وجب على الصبي الايمان بعد العقل واحتمال الاداء الايمان لان الوجوب متعلق لا سباب وصلاحه الزمة ووجوبه الايمان متعلق بحدث العالم والعقل وانه متقرر في حق الصبي وذمته قابل للوجوب لان الصبي يمكن مائيا للوجوب بنفسه مثبت الوجوب وان الخطاب باداءه اي لا يجب عليه ادا الايمان وان عقله لانه ما يحتل السقوط بعد البلوغ بعد النعم والاعتناء وكذا اذا وصف مرة لا يلزمه ثانيا فسقط بعد الصبا ايضا وكذا لا يجب على الصبي العبادات البدنية والمالية وان وجد سببها وهو النصاب عليها وهو الزمة لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو المقصود في حقوق الله تعالى وذكر فعل يحصل عن اختياره على سبيل التعظيم بحسب الابتلاء والصبي يتا فيه وما ادى الى التايب ليس يطاعه لانه يتا بتجبر لا اختيارا فلو وجب مع ذلك لصاب المال مقصود او ذلك لابل في غير جنس القرب فلذلك لا يجب عليه الصلوات والصوم والركعة والحج

قوله

قوله والثاني اهلية الاداء وهي قاصرة وكاملة فالاولى يعتد بقدرة قاصرة كالصبي المعتوه يصح منها الاداء كالامان والعبادات البدنية من غير لزوم عهد وما نفعه كقبول الهبة وقبضها الا ما يصح كالقرض والصدقة وان ملك القاضى القرض عليه فلا ينفق لقدرته على الاستقلال من والده من حفظ من العين وما تردد منها يصح براهي الولي لكل نقصانه به ومع بطلان الحجر من غير اذن ولا عهد ومع الاذن يلزمه ولم يصح انصاؤه لاستثاله على تركه الاولى ولين شرع للبالغ كاشع الطلاق والعناق ولم يخبره من الابوين كليله الى الشهوة ولا خيار الولي هنا فبطل واعتبرت رده في احكام الاخرة وما لزمت من احكام الدنيا عندها خلافا لابي يوسف حكى كما اذا ثبتت تبعا لبريد والامانة توجه الخطاب بالاداء النوع الثاني من اهلية اهلية الاداء وهو نزع بالاستقراء فليس وكاملة فالاولى له القاصرة بعمدة قدرة قاصرة قبل البلوغ وكذا بعد البلوغ في المعتوه لانه منزلة الصبي لانه عاقل يعقل عقله لا خلافا لاداء يتعلق بقدرته فهم الخطاب وهي العقل وقدرة العمل وهي بالبدن والانسان في اول حاله حاله عن القدرتين لكن فيه صلاحية وجود كل من القدرتين فيه شيئا فشيئا حتى انه تعالى الى ان يبلغ كل واحد منها درجة الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كل من القدرتين قاصرة كما يكون الصبي المير قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه كغير العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي فالاهلية الكاملة بلوغ القدرتين اولى درجة الكمال والاهلية القاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احدهما درجة الكمال والشرع ينظر الى اهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهد وعلى الاهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز التزام الاداء على العبد في اول حاله اذ لا قدرة له اصلا والزام بالانذرة له عليه مستفاد شرعا وعقلا وبعد وجود اصل العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الاداء هرج والخرج شتف لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلما خاطب شرعا في اول امره حكمه وفي اول ما يعقل ويقدّر رحمة اليقين بعقله وقدرة بدنه مسرعة الفهم والعلم به ثم وقتلا اعتدال تفاوت في اشتغال اصل لنا من على وجه يتعدى عليه الوقت ولا يمكن ادراكه الا بعد تحريم به وتكليفه على عظم مقام الشرع البلوغ الذي يحتل البلوغ عنده بحسب الغلب مقام اعتدال العقل بمسرا على العبادات فصارتهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقا النقصان بعده ساقط الاعتبار لان السبيل الطاهر متى وقع مقام الباطن دار الحكم معه وجودا وعدمه ما ثم الاحكام المبني على الاهلية القاصرة ينقسم الى قسمين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله تعالى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير شرع

بوجه كالايمان بالله عز وجل والى ما هو متبع لاحتمال ان يكون مشروعا بوجه كالدرة والى ما يحتمل ان يكون
حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون بعض مثل الصلوة والصوم والحج والسنن حقوق الله
تعلي منقسم الى ما هو متبع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب والاصطباذ والى ما
هو ضرر محض كالطلاق والعتاق والى ما هو متروك من الضر والنفع كالبيع والاجارة
يصح من الصبي والمعتوه الاداء في حقوق الله تعالى كالايمان والعبادات المدنية من غير لزوم
وماسبق منفعة خالصه كقبول الهبة وقبضها الخ لونه عن العهد لا يصح منها ما يضر مضره
محضه كالقرض والصدقة ونصح القرض منه ان ملك القاضى القرض عليه لانه نفع مستفاد من القرض
على الاستغناء من الدين على المستقرض بواسطه ولا يه القاضى بعدل العيب ورياد لعل القاضى
ملكه ان يطلب قلنا على خلاف العادة ومفرضه مال يتيقن وحصل المال منه من غير حاجه الي
دعوى ويثبت فكان مصونا عن التلف فوق صيانته العين فان العين في معرفه الملكات سباب
غير محصورة فصار القرض ملحقا بالمنافع الخاصة وما يتروك من الضر والنفع يصح راي الولى
كالبيع والاجارة والكنكاح والشركة والاعضاء المستنفعه والرهون وغيرها فانه ملك الاجارة والولى
واذنه فان الصبي هل حكم هذا النوع من التصرفات طبائش الولى حيث يثبت للولى حكم التصرف
من ملك المبيع والتمتع والاجرة والمهر هذا اذا لم يضر الصبي اهلا للباشرة بوجود اصل العقل
واما اذا صار اهلا للباشرة بوجود اصل العقل صح منه من التصرفات حتى لغيره فان امتناع
الصحة كان لمعنى الضر فاذا اندفع توهم الضر راي الولى التحق بهذا القسم ما يتحقق نفعه
فيصح من الصبي ما شرته بولى الولى ليكمل نقصانه به وصح تركيل الصبي المحجور عليه اي قبول
الوكالة لان فيه تصحيح عبارته وذلك نفع عظيم وفيه اهتد الى التصرفات ودر كمنافعتها
ومضارها بالتجربة فيصح تركيل الصبي من غير اذن الولى ولا يلزمه العهد اي الاحكام التى تتعلق
بالوكالة من تسليم المبيع والتمتع والخصومة في العيبلان في الرامها معنى الضر ولا يثبت ذلك
بالاهلية الفاصلة ومع اذن الولى يلزمه العهدة لان قصور رايه اندفع براي الولى فصار اهلا للزوم
العهد وعبارة المصنف يمكن جعلها على الصبي المعتوه والعبد فان كل واحد منهما محجور
عليه وصح تركله من غير اذن ولا عهد عليه حسد ومع لا ذن يلزمه العهد ولهذا اطلق
الاذن ولم يعد بالولى ولم يصح ايضا الصبي سوا كانه في البراءة لم يكن لاشغال الا بصا الى الولى
لان نقل ملكه الى اقراره عند استغنايه عنه اولى من النقل الى اجاره افضل شرعا لانه اصيل

النفع

النفع الى القرب وصل الرحم قوله ولين شرع جواب عما يقال لو كان الايصا ضررا ينبغي ان لا يكون
مشروعا في حق البالغ فقرر الجواب انه شرع الايصا في حق البالغ لان اهليته كاملة فلا بأس ان
يشرع في حق ما فيه ضرر كما شرع في حق البالغ الطلاق والعتاق ولم يشرع ذلك في حق الصبي لضعف
اهليته ولا يجوز ان يحبر الصبي بعد ابوين بعد الفقرة لانه من جنس ما تروى من النفع والضرر والقالب
من حال الصبي المليل الى الشهور ولا خيار للولى هنا لانه موضع المنازعة والولى في موضع المنازعة
ليس بولى فبطل اختياره واعتبرت ردة الصبي العاقل في احكام الاخرة وما يلزمه من احكام الدنيا
عند ابي حنيفة وعندها استحسننا لعلنا لا نلحقه حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام والى
بالله لا يجعل ذلك عفوا بعد الصبي فتبين منه امراته المسلمة وحرم هو الميراث من المسلمين لان
لا يي يوسف فانه لا حكم بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس فاما في احكام الاخرة فهي حرة لان
دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقته والعفو عن الكفر من غير توبه فلا ينصون العقل
وجه القياس ان الارثاد ضرر محض لا يشوبه منفعة ولا لا يصح من الصبي كاعتناق عبده وطلاق
امراته واذا لم يصح عنه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فارتد محض ضرر لا يجزى منه على وجه لا يضر
عنه ذواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبي وبلغ كذا لا يقتل ولو صحت ردة لوجب
قتله بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة منزلة البالغ اما حكم بردة لمحققها
وكونها محظورة لا تكونها مشروعة حال وانها تحقق من الصبي العاقل كالايمان ونسب الخطر في
حقه لانها لا تحتمل ان لا يكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص فوجب الحكم
بصحبتها منه فلم يحل ارتداده مع فابل كان صحيحا في احكام الاخرة لا خلافا لان سعادة الاخرة لا يتصور
حصولها بلا ايمان وقد زال بالارتداد لانه اعتقاد الكفر لم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كالتكلم في
صلوته او جامع في حجه او اعتكافه او اكل في صومه متجدا من قبل العبادات وان كان في فسادها
له ضرر لانه باشر ما ينال فيها وكذا في احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفقرة ولما يلزمه حكم الهبة
اي صحته ارتداده ايلزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمه
لان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي
يحتمل اعمى بوجه بواسطه لزومها هذه الاحكام كما اذا استلذت لادبها لا يبريد بان ارتد عنها
به بداء الحرب ولزمه هذه الاحكام لا تمتنع ثبوته بواسطه لزومها واما عدم جواز قتله بعد الارتداد
فالان القتل محب المحاربة لا بعين الردة والصبي ليس من اهل المحاربة فلا يجب عليه جزاؤها كالا

حسب على المرأة وما لاهلية الثانية اي الكاملة التي هي لموضع القدرين اولي درجات الحال في الخطاب
بالاداء **قوله** تفريق السكران والعاقلة قبل لا يخاطبان لانها سواء حالها من الصبي
وخرج لزوم الضمان عليها فدمرو بقول الطلاق في قول وجوب الحد من باب ما يثبت خطاب الوضع
واورد لا تقربوا الصلاة وان سكارى تكلبوا واحبب نهي عن السكر وقت ارادته الصلوة كقول لا تكلت
وانت ظالم والخطاب ان كان زمن الحلف فواضح او التحريم حال على خطاب المنقضي الثابت العقل باعتبار
ما يؤهل اليه وبحيث لا يبل جهاب لادلة ولنا السكر من مباح ككره الشرب ومضطر سكر ما
اضطر اليه او بدوا مشرك الاغما مع صحة الطلاق والعناق ومن حرام لا يباي الخطاب لايه ولا
يصح وروده حال الصحو اذا لا يقال للعاقلة اذا حسبت فلا تفعل كذا معصية وقت السكر فلم يطل به
شي من الاهلية ومعصية اذ انما في القصد معصية فلا يصح كفره استحسانا وانما سكر ما سكره
ولزمه اقراؤه لنقصان ويزم اذا شرب سكره وكذا احد القذف لعدم صحة الرجوع فيه صرحا
ودلالة السكر لا يزيل اصل العقل لا يفسد وبقوله فان كان تعصية لم يجرأ ومباح عذر **قوله** تفريق
على حكم الصبي والمعتوه السكران وانما قل بما كلفه قبل لا يخاطبان في حال السكر والغفلة ايضا لانها
في تلك الحالة سواء حال الصبي فيما يرجع اليه خطاب الشارع وحصول مقصود منه وما يجب
عليه من الامانة والضمانات بفعله في تلك الحالة في جميع علمها اي على العاقلة السكران كما سرفي
الصبي والمجنون ونفوذ طلاق السكران في قول وان فقد ليس من باب التكليف بل ما يثبت خطاب
الوضع والجهار بحمل بلطمة الطلاق علامة على نفوذه كما جعل زوال الشمس علامة على وجوب الصلاة
وكذا الحكم في وجوب الحد عليه بالقتل والزنا وغيره واورد قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى
تفريق لا يبراد ان قوله على لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون يدل صريحا على ان
السكران مكلف بالنهي عن الصلاة حاله السكر احبب ان المقصود بهي عن السكر وقت ارادة الصلاة
تدبره اذا اردتم الصلاة فلا تسكروا والقول لا تكلتوا فان الله عن الظلم عند الموت لا
الهي عن الموت حاله الظلم ثم الخطاب ان كان زمن الحلف فواضح فانه وان دل مفهومة على عدم
النهي عن السكر في غير وقت الصلوة فغير مانع لو ورد ذلك حيث لم يكن الشرب حراما وان كان في زوجه
ومن التحريم حال على خطاب المنقضي بان حمل السكران على من ذب الخمر في شربها وكان ثلا فتشوانا
واصل عقلة ثابت لان ذلك ما يؤول اليه السكر غالبا والتعبير عن الشيء باسم ما يؤول اليه يكون محورا
كما في قوله تعالى اخبارا اي اراي اعصر خيرا وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تكامل بكم

العقل

العقل والفهم اذ هو غير ثابت حالة الانشأ وان كان للعقل والفهم حاصل كما يقال ان العقل
فعلا وهو مضطرب لا يفعل حتى يعلم ما يفعل اي حتى يزل عنك الغضب لما نزع من التفتت على
سعل وان كان فهمه وعقله حاصل ولا يجب التصير اليه من التاويلات معاسن الامة وما ذكر من الابل
المانع من التكليف في حال المصنف وقتنا السكر نزعان سكر من مباح وسكر من محظور اما السكر من مباح
فمثل سكر من كره على شرب الخمر بالقتل فانه محل له كذا المصطر اذا شرب منها ما مرد بها عطش سكر
مما اضطر اليه وكذا اذا شرب دوا فسكر به مثل البعج والاقيون فالسكر من مباح غفلة الانما منع
الطلاق والعناق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرفوض اما السكر من
حرام وهو السكر الحاصل بشرب كل محرم من الاشرية نحو الخمر او المظبوط اذ في طهارة والمنصف
ونحوها فلا يثبت في الخطاب لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
بيان انه لا يصح ورود هذا الخطاب حال الصحو اذا لا يقال للعاقلة اذا جنت فلا تفعل كذا فتبين
ان يكون خطا بها حال السكر فلم يطل به شي من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في العقل
بالاعدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرها وتنفذ نضر فانها تكلها قولا
وفعلا كالطلاق والعناق والسبع والنشر وتزوجه الولد الصغير وتزوجه واقرضه واستقرضه
وغيرها لانه مخاطب كالصالح والسكران في القصد والاعتقاد فانا تعلم ان السكران غير قادر ما
بقوله بدليل انه لا يذكرك بعد الصحو ما كان عن غفلة القلب لا ينفي فلا يصح كفر السكران استحسانا
فان لردة عسى على القصد والاعتقاد والسكران لا قصده فيها يتوهمه ونفعله واذا كان كذلك كان
هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا في قلب محمل كانه لم ينطق بحكما كما لو
جرى على لسان المصاحي كذا لكفر خطا واذا اسلم السكران في حالة السكر معصية اسلامه موجود
احد الركبتين تزجيما لجانرا اسلامه كما في المكره واذا اقرضه لنقصان وبشر سبب النقصان لم يزم
حكمه واذا اقرضه واقرضه بالعرف لزمه هذا القذف لان السكر دليل ولا يصح الرجوع عن الاقرار في علم
صرحاً فدلالة اوبى وانما لم يوضع الخطاب عن السكران ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل
اصل العقل لانه سرور على العقل مباشرة بعض الاسباب الموجبة للسرور ومنع الانسان
عن العمل موجب عقلة فان كان سبب السكر معصية لم يجرأ السكران بل يواهي الخطاب
وان كان سبب السكر مباحا بعد السكران فلا يثقل به الخطاب **قوله** مسله
من قال ان الامر يتعلق بالمعصية لم يرد التخيير بل يعلق القلب القدم بالفعل من المعصية حال

وجوده وتعيينه للنهم وهو المختار والامكن ازلها ومن ضرورته التعلق بالغير ومن ثلثه قال امر
 ونهي وجبر من غير متعلق بوجوده حال لانه سفيه اجيب بانه محل النزاع وانما هو استبعاد وقد
 حمل ابن سعيدي على ان قال قدم الامر المشترك وحدوث كونه امرا ونهيا وجبرا او اجيب بانواعه
 ولا وجود للجنس بدون نوعه قالوا لو كانت قدما لزم تعدد الكلام وهو واحد اجيب بان التعدد في
 التعلقات فلا يستلزم تعددا وجوديا **٥** اختلفوا في ان الامر هل يتعلق بالمعروف ام لا فقال
 الشيخ ابو الحسن لا شعري ثم وقال لا محذور لا وليس مراد من قال ان الامر يتعلق بالمعروف ان يكون
 المعدوم مامورا بتعيين التكليف بل لا يبان بالمعروف بل المراد التعلق المعنوي للطلب القديم القائم
 بذاته لا يتعلق بالفعل من المعدوم حال وجود المأمور وتعيينه للنهم فاذا وجد وتعيينه التكليف صار
 مكلفا بذلك الطلب من غير مجرد طلب وهو المختار لانه لو لم يتعلق الامر بالمعنى المذكور لم يكن الامر
 ازلها واللازم منتفيا فالمعروف كذا لبيان الملازمة ان التعلق بالغير من جهة الامر فاذا
 لم يجز التعلق بالمعروف لم يكن التعلق حاصل في الازل ضرورة كون المكلف معدوما في الازل
 واذا لم يكن التعلق حاصل لم يكن الامر محققا في الازل ضرورة اشتقا الكلام باشتقا الجبر فلا يكون
 الامر ازلها لكن ثبت في الكلام ان الامر ازل ومن لم يقل يتعلق الامر بالمعروف قال امر ونهي
 وجبر من غير متعلق بوجوده حال لانه سفيه والسفيه على انه محال اجيب بانه ان اراد بقوله ان
 كل واحد منها من غير متعلق بوجوده حال ان المتعلق لا بد وان يكون موجودا مع من ان يكون
 عليا او عينا فسلم لكن لا يلزم من تعلق الامر بالمعروف ان يكون موجودا فان المعدوم الذي يتعلق
 به الامر موجود في علم الله تعالى ولا وان اراد به ان المتعلق بحسب ان يكون موجودا في الخارج
 ممنوع فان محل النزاع بل غايته ان وجود الامر بدون متعلق موجود في الخارج مستبعد
 والاستبعاد لا يقتضي لاحالة وقد حمل الاستبعاد على ان سعيدي على ان قال الكلام
 الذي هو الامر المشترك بين الامر والنهي الخبر قد تم وكون الكلام امرا ونهيا وجبرا او اجيب
 بانه اصل المصاحبة في الكلام وحدوث الامر والنهي والخبر مقتضى لرفع الاستبعاد واجيب
 بان الامر والنهي والخبر انواع الكلام ولا وجود للجنس بدون نوعه من انواعه واذا لم يتحقق
 واحد من انواعه في الازل لم يتحقق الكلام في الازل المعترلة قالوا لو كان الامر والنهي والخبر
 قدما لزم تعدد كلام الله تعالى في الازل ضرورة كونها انواعا للكلام واللازم باطل لا يخبر
 اتفقوا على ان كلام الله على واحد في الازل لا تعدد فيه وان تناول جميع معاني الكتب لا يفيده

المنزلة

المنزلة اليه سلمه اجيبوا بان التعدد الذي يكون في الكلام هو التعدد باعتبار المتعلق والتعدد
 باعتبار المتعلقات لا يستلزم تعددا وجوديا او مجموع في الازل التعدد الوجودي
٦ مسله يصح التكليف بما علم الامر انشا شرط وقوعه عند وقتة ونقطة
 التكليف عند المكلف عالما بالتكليف في الوقت ونفاه المعترلة والاتفاق على الصحة اذا جهل كمال
 السيد عبده بفعل ما عدا مع جهله بنفايه لنا لولم يصح لم يصح لان شرط الفعل ارادة فدية
 او جهادته والعاصي ليس مريدا للطاعة على القولين وهو ما مور بها حال عدم الارادة المعلم له
 وعلى ايضا لم يعلم تكليفه لان بك المكلف شرط وهو غير معلوم قبل فلا يكون المكلف معاولا
 قبله ولا معه ولا بعده لا نقطاع التكليف فيها فان فرض زمانه متنسفا محسنا علم التمكن بطلنا
 ان الكلام الى اجزاء ذلك الوقت كالضيق والتكليف معلوم اجماعا واستند المتأخرين الاجماع على الوجوب
 والتجزم قبل التمكن فان لم يبالغ العاقل بامور بالطاعات منهى عن المعاصي وبها مع عدم الامر بالنهي
 محال والمعترلة لو صح لم يكن الامكان شرط في التكليف لانا لفعل بدون شرطه محال فالتكليف
 به تكليف فيقالو قلنا الامكان الذي هو شرط التكليف ان في الفعل عادة عند اجتماع شرطيه
 في وقتة وهو قائم واما الذي هو شرط الوقوع ففيه النزاع فانما يجيز الامر بدون امتثال على
 ان ذلك لازم في جهل الامر فانه لو صح لم يكن العلم بالامكان شرط في الواقع لصح مع علم المأمور
 باشتقا الشرط اعتبارا بالامر والجامع كونه غير متصور الحصول قلنا الفرق اشتقا فائدة
 التكليف ههنا ونفاؤه ثمة وهو الاختيار بظهور البسر والكرهية وهما سببان في
 والعتاب **٧** يصح التكليف بفعل علم الامر انشا شرط وقوعه ذلك الفعل عن المكلف عند وقت
 ذلك الفعل ولاجل صحة التكليف بما علم الامر انشا شرط وقوعه عند وقتة عن المكلف
 عالما بكونه مكلفا به قبل الوقت فلو لم يصح التكليف بما علم الامر انشا شرط وقوعه من
 المكلف لم يتمكن المكلف من العلم بكونه مكلفا قبل الوقت ضرورة توقف العلم قبل الوقت بكونه
 مكلفا به على العلم بتحقق شرط وقوع الفعل منه عند الوقت ونفاه المعترلة قالوا ما علم
 الامر انشا شرط وقوعه عند وقتة لا يصح التكليف به والاتفاق على صحة التكليف
 بما جهل الامر انشا شرط وقوعه عند وقتة كما امر السيد عبده بفعل ما عدا مع جهله
 السيد بيقا العبد كما اذا قال السيد لعبده صم عدا فان صوم غدا مشروط بيقا
 العبد غدا وهو مجهول للسيد الامر لنا لولم يصح التكليف بما علم الامر انشا شرط وقوعه

عند وقته لم يصح احد من المكلفين ابد اترك فعل من الافعال واللازم باطل بالاجماع وبيان الملازمة
ان شرط وقوع كل فعل من الافعال ارادة فائدة ثابتة على كاهونه هب الجاعل ارادة
حادثه هب ارادة فاعل الفعل كاهونه هب المعتزلة فاذا ترك المفاعل الفعل فقد علم انه تعالى لا يريد
وقوع ذلك الفعل منه وايضا يعلم ان العاصي لا يريد ان يفعل فان الله تعالى ليس يريد للفعل عند الجملة
والعاصي ليس يريد له عند المعتزلة فيكون عالما بان اتفاق شرط وقوع ذلك الفعل فلا يكون مكلفا بذلك
الفعل فلا يكون عاصيا بتركه ولان العاصي يترك المأمور به ليس يريد بالطاعة بفعل المأمور به على
القولين لا يؤول الجاعل وقول المعتزلة والله تعالى علم بعدم الارادة التي هي شرط الفعل وهو مكلف
بالطاعة حال عدم الارادة المعلوم لله تعالى فصحة التكليف بما علم الامر اتفاق شرط وقوعه وايضا
لوم بصحة المكلف بما علم الامر اتفاق شرط وقوعه لم يعلم تكليفه واللازم باطل فطعا بان الملازمة
ان بقا المكلف شرط وقوع الفعل وبقا المكلف غير معلوم قبل الفعل فلا يكون التكليف معلوما قبل
الفعل ولا مع الفعل لان التكليف ينقطع عند الفعل على مذهب المعتزلة فلا يكون العلم بالتكليف
الفعل لان العلم لا يكون على خلاف الواقعة ولا بعد الفعل لانقطاع التكليف بعد الفعل لا اتفاق واذا
لم يعلم التكليف قبل الفعل ولا معه ولا بعده لم يعلم اصل قوله فان فرض زمانه متسعة اشارة الى
سواء اراد على الملازمة تقريره ان يقال لا نسلم انه لو لم يصح التكليف بما علم الامر اتفاق شرط وقوعه
عند وقته لم يعلم تكليفه فاذا كان لا يفرض المكلف بفعل زمانه متسعة كالتواجب الموسع فاذا
انقضى من الوقت المتسع الفقد الذي يمكن المكلف من الفعل الواجب ولم يأت به فقد علم المكلف
التكليف بالفعل لانه يعلم حينئذ انه يمكن من الفعل تقرير الجواب ان يقال بفعل الكلام الى آخر
ذلك الوقت وعرض منازعنا اي جزء الوقت الموسع الى اجزاء كل جزء يكون مساويا للفعل
كالواجب المضيق ومول النسبة الى كل جزء المكلف لم يعلم قبل ذلك الجزء ولا معه ولا بعده لعدم
الجزء يمكنه من الفعل ولا معه ولا بعده لا بقطاع التكليف فيها واستدل القاض ابو بكر على
صحة التكليف بما علم الامر اتفاق شرط وقوعه عند وقته بالاجماع على الوجوب والتحصيل قبل
التكليف للفعل فان لبايع العاقل مأمورا بالطاعات ومنه عن المعاصي وهما مع عدم الامر
والسعي بحال فلم يعلم بصحة التكليف بما علم الامر اتفاق شرط وقوعه عند وقته لم يتحقق الوجوب
والنعم لم قبل التمكن من الفعل لجواز ظهور اتفاق شرط الوقوع عند الوقت فان الاعتزلة لو
صح التكليف بما علم الامر اتفاق شرط وقوعه عند وقته لم يكن امكان المكلف بشرط التكليف

واللازم

واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان الفعل الذي علم الامر اتفاق شرط وقوعه عند وقته ليس
يمكن لان العلم بعدم الشرط كاشف عن عدم الشرط والفعل بدون شرطه محال فالتكليف بالفعل
الذي علم الامر اتفاق شرط وقوعه مكلف بالتحال لم يكن امكانه شرطا في التكليف قلنا في الجواب الامكان
الذي هو شرط التكليف ان شأى الفعل عادة عند اجتماع شرايطه والامكان بهذا المعنى تام في الفعل
الذي علم الامر اتفاق شرط وقوعه وامتناعه بسبب اتفاق شرط وقوعه لانه في هذا الامكان بل الامكان
الذي هو شرط وقوع الفعل بنا في امتناعه بسبب اتفاق شرط وقوعه وتكون الامكان الذي هو شرط
وقوع الفعل هو محل النزاع كونه شرطاً لصحة التكليف فانه عندنا هذا الامكان شرط للاشتغال
ليس شرطاً في صحة التكليف ونحن نحير الامر بدون الامتناع فان الامر لا يقتضي حصول المأمور به
على ان الذي ذكرتم لازم من جهل الامر تقريره لوصح التكليف بما جهل الامر اتفاق شرط وقوعه عند
وقته لم يكن الامكان شرطاً في التكليف واللازم باطل بان الملازمة بان هذا الفعل قد يكون متعلقاً بجواز
اتفاق شرط وقوعه واذا لم يكن الامكان شرطاً لم يكن العلم بالامكان شرطاً للمعتزلة قالوا ايضا لو
صح التكليف بما علم الامر اتفاق شرط وقوعه في وقته لصح التكليف بما علم المأمور اتفاق شرط وقوعه
اعتباراً للمأمور بالامر اي قياساً عليه والحامع كون كل منهما معلوماً بعدم حصوله وهذا اولى من
قول المصنف كونه غير متصور المحصول واللازم باطل بالاتفاق قلنا الفرق بينهما ثابت باسقاط تارة
التكليف ههنا اي فيما علم المأمور اتفاق شرط وقوعه وبقا فابو التكليف فاعلم الامر اتفاق شرط وقوعه
فان فائدة التكليف اما الامتناع والعزم عليه واذا علم المأمور امتناع وقوع الفعل لم يصح الامتناع
منه ولم يعزم عليه فلا يطبع ولا يصح بخلاف محل النزاع فانه اذا لم يعلم المأمور سعي فابو التكليف
وهو الاعتبار بظهور اليسر والكرامة في العزم وتركه واليسر والكرامة سبب الثواب والعقاب
فهو فروع وعلى هذا من واقع في رمضان ثم مات وجبت الكفارة وحجب على الجاني
الشروع في صوم يوم علم انه حيضها فيه ومن قال ان شرعت في صوم او صلق واحسن فطالق
ثم شرع فمات في اثنا عشر طلقت خلافا للمعتزلة **فهو** على ما ذكر من صحة التكليف بما علم
الامر اتفاق شرط وقوعه عند وقته من جامع في رمضان اي افسد صومه بالوقوع ثم مات في
اثنا عشر يوماً وجبت الكفارة عليه على احد القولين لنا وعلى القول لا خولا لاجل الكفارة لانها المنجبة
بافساد صوم واجب لا تتعزفه الانقطاع في اليوم لا لعدم قيام الامر بالصوم ووجوبه ولو لم يجز
على الحايض الشروع في صوم يوم علم انه انها تحيض فيه وان الرجل اذا قال شرعت في صوم

منه

او صلوة واجبتين فزوجتي طالق ثم شرع في ثلثها طلق الزوجة خلافا للمخلة **قوله**
فصل وبغرض على الاهلية مورثا وية اخرى مكنسبة فمن السواء الجنون والقياس ان يسقط
الوجوب لعدم القدرة على الاداء والاستحسان في غير المند الحاقة بالنوم لعدم الحرج والمتدفق الصور
باستغراق الشهرة والزكاة بالحوال عند محمد وبالكثرة عند ابي يوسف وهذا مختص بالعارضة عند ولا
فرق عند محمد حتى لو بلغ مجنوناته افاق في بعض المشهور وجب قضاء ما مضى عند محمد خلافا له ولا ينافي
الضمان لاهلية الحكم فكان سببا للمجر في الاقوال وابانه صحيح تبعا لقصدا لعدم ركنه وسقط به
ضرر بحمل السقوط كالطلاق والعناق والحدود **قوله** لما فرغ عن بيان اهلية ما استقر عليها
اراد ان يقرر ما يفرض على الاهلية معها عن مفاها على حالها والاعتراض ما خرد من عرض كذا
اذ لم يقرر له طهره من بصل عن المضى على ما كان فيه والامور المعترضة على الاهلية بعضها يزيل
اهلية الوجوب كالنوت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والافاق وبعضها يوجب تغييرا في بعض
الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر في الامور المعترضة فسان ساوى بسن قبل
الشرع لا اختيار للعبد فيه ولا اختيار للعبد في سبب السك على معنى انه خارج عن قدر العبد
نازل من السما ومكنسبة بحصل اختيار العبد وكسبه من السماوية الجنون وهو معنى منتضى انعدام
اثر العقل وتعطيل افعاله والقياس ان يسقط بالجنون الوجوب لعدم القدرة على الاداء لان
القدرة على الاداء انما هي لاهلية الاداء وهي تقوت بزوال العقل والاستحسان في الجنون غير المند
الحاقة بالنوم والاداء فان الجنون من العوارض كالافاق وقد اختلفا لعدم في حق كل عباد لا ينفي
انها باه على الملك في الحرج بعد زوالها من الجنون الذي لا يمتد بها والجامع كون كل عذر عارضا
ذال قبل الاستداد في العبادات بحصل الكثرة الموقفة في الحرج لانه لا يمكن اداء العبادات في حاله
الجنون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون حال
الافاق في وقت واحد يخرج في اداها لكثرة ما لم يكن للكثرة بها يمكن ضبطها اعتبارا دناها وهو
ان يجتمع في طيفه الوقت ووقت الصلوة يوم وليلة وهو قصير بنفسه فاعتبر كثرتها في الحول
في هذا التكرار والمند في الصوم بان يستغرق شهر رمضان والمند في الزكوة ان يستغرق الحول
عند محمد لان الزكوة بدخل في هذا التكرار بدخول السنة الثانية وعند ابي يوسف بان يستغرق
الجنون اكثر الحول ونصفه ملحق بالاقبال لان كل وقت الزكوة الحول تمامه والحول مديد جدا
فقدرا اكثر الحول تخفيفا وبمسيرا فان اعتبارا اكثر الحول اخف في ايسر على الملك من اعتبار

كذا
عن

تمامه

تمامه وهذا الحكم الذي ذكر في المند وغيره مختص عند ابي يوسف بالجنون العارضة ولا فرق بين
الاصلي والعارض عند محمد حتى لو بلغ مجنوناته افاق في بعض المشهور وجب قضاء ما مضى عند محمد
خلافا لابي يوسف ولا ينافي في الجنون الضمان فيمواخذ الجنون ضمان لافعال الاحوال على الكمال
لانه اهل حكم الضمان وذلك لان الجنون لا ينافي في الوجوب لانه لا ينافي في الزمة ولا ينافي في حكم الوجوب
ولهذا يثبت ذلك اذا ثبتت الاهلية كانا الجنون سببا للمجر في الاقوال ففسدت عباراته وانما صح
تبعا ولا يصح ايمانه قصدا لنفسه لعدم ركنه وهو العقل فالجنون يصير سوانتعا اول الحكم
وما كان ينبغي لا يحتمل عيب مثل الكفر ثانيا في حقه بطريق الامالة لعدم تصور ركنه مندوانا
ثبتت الاسلام بطريق التبعية فاذا ارتد بواه وزالت التبعية في الاسلام لا وجه لجعله مسلما بطريق
الاسلام فلم يحكم برده لو حبان بعفو من ردها وهو فاسد ملزم القول بثبوت الردة في حقه
ضرورة وسقط بالجنون ضرر بحمل السقوط كالطلاق والعناق والحدود **قوله**
ومنها الصغور وكان عارضا لعدم الاضول في مفهوم الانسانية وهو كالجنون في اوله وعند التمييز
يسقط به ما يسقط عن البالغ ويصح منه وله ما خلا عن عقله ولم يحرم عن الارث بالقتل وان حرم
بالرق والكفر لما فاة الرق اهلية الكفر الارث والكفر اهلية الولاية فليس الحرمان منهما جزا
قوله ومن الامور السماوية الصغور وهو عارض مع انه ثابت اصل الخلقة باعتبار عدم دخوله في
مفهوم الانسانية وكان الصغور امر عارضا لحقيقة الانسان والصغور في اوله مثل الجنون
فيسقط عن الصغير قبل التمييز ما يسقط عن الجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه بدلا للصغير
العقل والتمييز كالجنون والصغير عند التمييز يسقط به ما يسقط عن البالغ لان الصغير
عند التمييز قد اصاب ضرا من اهلية الاداء الوجود اصل العقل لكن الصبا لا يمنع ذلك لعدم
كمال العقل فسقط بعذر الصبا ما يحتمل السقوط عن البالغ بعذر مثل الصلوة والصوم وشاير
العبادات ومثل الحدود والكفارات فانها محتمل السقوط باعذار يجوز ان يسقط بعذر الصبي ويصح
من الصبي ان يباشر بنفسه ويصح ان يباشر غيره للصبي ما خلا عن عقله فيه اي لا ضرر فيه كقبول
الهبة ونحوه مما هو صبي نفع محض لان الصبا من اسباب المرحه طبع فان كل طبع سليم يميل الى
التمتع على الصغار وشرعا القول صلى الله عليه وسلم لم يرحم صغيرنا ولم يفرق بيننا وبينهم
الصبا سببا للعفو عن كل عهدة بحمل العفو في جعل الصبا لا سقاط كل تبعه وضمان بحمل
السقوط عن البالغ ولم يحرم الصبي عن الارث سبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ استحق

ظ

مبواته لان موجب القتل المستوط بالعفو وباعدار كثير منسقط بعذر الصبا ولا يلزم عن عدم
حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارث الصبي العاقل او سرقه وكان قبيحا
لا يستحق الارث عن قربه لمنافاة الرق اهلية الارث لان اهليته باهلية الملك اذا وراثته خلافة
الملك والرق يثاني الملك ومنافاة الكفر اهلية الولاية على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية المختبر قوله تعالى اخبارا عن ذكر باهلية السلام فهب
من لا تذكر وليا يرثي ويرث فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية فحرمان الرقيق عن الارث لعدم اهلية
الارث وحرمان الكافر لعدم سببه الارث وهو الولاية فليس لحرمان في الرقيق والمكافر جزاا في عقره
قول ومنها العتة وحكم المعتوه كالصبي المهر لا يلزمه عهده وبضمن الاموال
لعصمة المحل والجنون وان كان كان لا الصبا لكن الفرق ان امرأة المجنون اذا سلمت عرض على غيره
فان اسلم اصددها والافرق بينها ولا تعرض عليه عدم صحة الادا ولا يوضر لان زواله هو هو ومن امور
السماوية العتة بعد البلوغ وهو آفة توجب ظلالا في العقل فيصير ما حبه مخطا الكمال فيشبه
بعض كلامه كلام العقل وبعضه كلام المجانين وكذا ساير اموره فكل ان الجنون يشبه اول احوال
الصبا في عدم العقل يشبه العتة اخر احوال الصبا في ثبوت اصل العقل مع بكن خال فيه فكل
الحق المجنون باول احوال الصبا في الاحكام الحق العتة اخر احوال الصبا في جميع الاحكام فحكم
المعتوه حكم الصبي المميز حتى ان العتة لا تمنع صحة القول والفعل كما لا تمنعها الصبي مع العقل
اي فيصير اسلام المعتوه وتوكله ببيع ما لغيره وطلاق منكوحه وغيره واعتناق عبده وغيره ويصح
منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكن العتة تمنع العهده اي منع ما يرجع لزما شئ ومضرة كالصبا
ولا يبا لمعتوه في لوكاته بالبيع والشرانق الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يرضى بالحق
فيه ولا يصح طلاق امرأة نفسه ولا اعتناق عبده نفسه باذن الوصي وودونه ولا معه ولا شره بدون
اذن الوصي لان كل ذلك من العهد والضرار وبضمن المعتوه الاموال التي استهلكها لان الضمان شرع
جبر لما استهلك من المحل المعصوم وكون المستهلك معتوها لا ينافي في عصمة المحل وضمان المستهلك
من المال ليس من العهد التي لا يلزم المعتوه لان العهد المنفرد عنه يحمل العفو في المشرع وضمان
المثلك لا يحمل العفو شرعا لانه حق العبد والجنون وان كان كاول الصبا لكن الفرق بينه وبين
الصبا ان الجنون غير محدود اذ ليس له الموقت معلوم فينظر فيه وان امراه المجنون اذا طهرت
عنه عرض على غيره اسلام في الحال ولا يوضر العرض اي لا يعقل المجنون لان فيه ابطال الحق المرأة

لان زوال

لان زواله هو هو فان اسلم احداهما لم يفرق من المجنون وزوجه والا اي وان لم يسلم احدهما
فرق المجنون وزوجه ولا تعرض للاسلام على المجنون لعدم صحة الادا والصغير محدودا فوجب
تاخير العرض حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امرأة نصرانية فاسلمت المرأة وطلبت
الفرقة لم يفرق عنها وتركا حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان الصغير حق
الامساك للنكاح باسلام مثله وفي العجيل يفوت بدو نفس في ترك الفرقة لا تاخير عن ضرر ولا فساد
في الحال لان عقل الصبي في وانه معهود على الاجرى المعداده فكان التاخير اولى فاذا عقل الصغير
عرض عليه لقاضي الاسلام فان اسلم والافرق بينهما وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخطب بالاسلام
ان الخطاب لما سقط عنه فيما هو حق ابد دون حق العباد ووجوب العرض ههنا الحق المرأة حيث وجبه
الخطاب عليها ولا يوضر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندهم متحقق الاكامة
فلا يوضر حق المرأة الى البلوغ نقل كذا في شرح الجامع فقوله المصنف في الصبي يوضر الى البلوغ للتيقن
بزوال الصبي غير موافق لما ذكره والمعتوه كالصبي المميز العاقل لا يفتقران في صحة ادالاسلام لان
يفتقران في وجوب العرض في الحال كما لا يفتقران في ساير الاحكام **قول** ومنها النساء
وهو عذر في حق الله تعالى اذا غلب وجوده فيه كالصوم والذبح لعروضه من جهته دون حقوق العباد
لحاجتهم ولا يلحق بالمعتوض عليه غيره للفرقة في غلبة الوجود مسلم الناس غير قاطع بخلاف كلام
للعقلية في الاول والثاني ومنها النوم وهو منافا لاختيار المعجز عن استعمال العقل ببقا اصله فيسقط
به ما ينبغي عليه كالطلاق والعتاق والاسلام والردة والفراة في الصلاة والكلام فيها والتمهيد
في الاصح والافاضة لكن ينزل عنه بان من قبل القوة اصلا فافتقر من حيث انه هو حدث خلق في النوم وانه
في الصلوة تادر ما شيع السنك واعتبر امتداد في الصلوة فاصد بان يزد على يوم وليلة دون الزكوة والصوم
ولم يعتبر في النوم واعتبر في الجنون لعقلية فيه وندرته في النوم وتوسطه في الاعمال ومن السماوي النساء
وهو جهل الانسان ما كان بعلة ضرورية مع علمه بانور كثيرة لا يافو احترزا بانور كثير عن انهم والمعتوي عليه
فانها خرابا النوم والاعتناء بان يكونا عالمين باشيا كانا يعلمانها قبل النوم والاعتناء بقوله لا يافو عن الجنون فانه
جهل ما كان بعلة الانسان قبله مع كونه ذا كرا الامور كثيرة بافة والحق انه من الوجدان انيات التي لا يفتقر
الي تعريف بحسب المعنى والنسيان لا ينافي في الوجوب ولا وجوب الادا لانه لا محل لاهلية الجواب
الحقوق على الناس لا يورد الى ابقاءه في المرح لم يمنع الوجوب بماذا الانسان لا يشي عبادا يستوي اليه
مدخل في حقوق الله حيث لا يحلو الطاعة عنه في الغالب كنسيان الصوم لان النفس اشتغلت بشئ يكون

في انهم

ذلك الشئ سببا لغفلتها عن غير عادة وكفسي بالتسمية في الزرع فان تسميته ذبح الحيوان بوجوب
خوف لتفوق الطبع عنه وتغيير منه حال البشر فكثير الغفل عن التسمية في تلك الحالة لا اشتغال قلبه بالخوف
فهو عذر من سبب الغفلة في حق الله تبارك وتعالى يجعل كان المفطر لم يوجد فسقط الصوم وجعل كان
التسمية قد وجدت فجعل الذمحة لعروض النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض حادثة
يصنع الله على وانقطاع احتياجه بالعبد عنه بالكلية فيصالح سببا للغفلة بخلاف حقوق العباد حيث
لم يجعل النسيان فيها عذرا سببا للغفلة حتى لو اتلف مال انسان ناسيا لم يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد
محترمة لحاجتهم والنسيان في المنصوص عليه اي الصوم والزرع عذر ولا يلحق بالمنصوص عليه هو المنصوص
عليه للتفرقة بينهما في غلبة الوجود فان النسيان في العباد عذر دون غيره ولان النسيان في العباد عذر في سلام
الناسي لما كان غالبا في القعدة الاولى على ان النسيان في القعدة الاخيرة لم يقطع الصلاة لان القعدة محل السلام
وليس للصلاة هيبه يذكره انها القعدة الاخيرة يكون مثل النسيان في الصوم بخلاف السلام في غير حال الغفلة
وتخلو في الكلام في جميع الاحوال لان النسيان في الاول غالب دون الثاني في الكلام فان النسيان في غير غالب
ومن الامور السابغة النوم وهي فطرة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار له وليس الحواس الظاهرة
والباطنة عن العمل به مع سلاستها واستعمال العقل مع قياسه وان اثره ان يحجر العبد عن ذلك الحقوقي وفي
عبارة الاطباء النوم سكون الحيوان بسبب منعه وطوبى معتدله منحصرة في الرماح الروح النفس في
الجريان في الاعضاء والنوم في الاختيار للعجز عن استعمال العقل مع ثبات اصل العقل فبطل النوم ما بين
على الاختيار من العبادات مثل الطلاق والعناق والردة والقراءة في الصلاة والكلام فيها لغوات الاختيار
بالنوم وقال الحنفى الاسلام اذ انك التام في صلاته لا يفسد صلاته لانه ليس بكلام لصورة من لا يميز
له واذا فقهه التام في صلاته بطلت صلوته في الاصلان فساد الصلاة باعتبار معنى الكلام في القعدة
والنوم كالليقطة في حق الكلام عند اكثر وقال الحنفى الاسلام واذا فقهه التام في صلوته فقد قبل بفساد
صلوته ويكون حداد قبل بفساد صلوته ولا يكون حداد وقيل يكون حداد ولا يفسد صلوته والصحة ان لا
يكون حداد لان الفقهه جعلت حداد في موضع المناجاة ليقع في سقوط ذلك النوم ولا تفسد الصلاة
ايضا لان النوم مطلقا الكلام ايضا والاعاد هو فتور غير طبيعي بل القوي ويجز به ذو العقل عن
استعماله في قيام حقيقة مثل النوم لكن الاعاد يزيد على النوم بانه منزل للقوة اصلا فافترقا في الاعاد
من حيث هو حدث بخلاف النوم فانه من حيث هو ليس بحدث لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل
الا اذا غلبت فيه سبب الاسترخاء يكون حدثا وايضا الفرق بينهما بان الاعاد نادرا في الحالة

الاولى نوم

لعله
منع

فاذا

فاذا حدث الاعاد في الصلاة امتنع ابتداء كان الاعاد او كثيرا مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجعا
لانه من العوارض النادرة في الصلاة فلم يكن في حيز ما ورد النص وهو الحدث الذي عليه وجوده في
جواز البتة واعتبر امتداد الاعاد استحقاقا في حق الصلاة خاصة وامتداده في حق الصلاة بان يزيد على
يوم وليلة فاذا امتد سقطت الصلاة والقياس يقتضي عدم سقوط شئ الاعاد وان طال لانه من غير ان يزل
العقل ولكنه يوجب خلافا في القدرة الاصلية فيؤثر في اخير الاداء دون سقوط القضا كالنوم لان الفرق
ان الاعاد قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر ما يقصر عادة وهو النوم
فلا يسقط به القضا واذا طال اعتبر ما يطول عادة وهو الجنون والضعف فيسقط القضا ولا
يعتبر امتداد الاعاد في حق الزكاة والصوم حتى لو كان معي عليه في جميع الأحوال في حق الزكاة لا يسقط الزكاة
وان كان مغمى عليه في جميع الشهر افاق بعد مضيه بلزومه القضا والفرق ان امتداد الاعاد في الجنون او
في الشهر نادرا وفي الصلاة غير نادرا فاستحسن امتداد الاعاد في كل الصلاة لحدث على رضى الله عنه فانه
اعني عليه اربع صلوات ففرضا من عارر اسرا غنى عليه يوما وليلة فقط في الصلاة وعبد الله عمر
رضي الله عنه غنى عليه اكثر من يوم وليلة ولم تقض صلوات ففرق ان امتداده في الصلاة بما ذكر ولم
يعتبر امتداد النوم في شئ اصلا واعتبر الامتداد في الجنون ونزرة الامتداد في النوم واعتبر امتداد الاعاد
في الاعاد من وجد دون وجه لتوسطه في الاعاد فانه لا يكون غالبا كما في الجنون ولان ادراكا في النوم سكتا
بين النذرة والغلبة فاعتبر بحسب الغلبة في الصلاة ولم يعتبر في غيرها باعتبار النذرة **قوله**
وسنها الرق وهو عجز حكيم بقا وان شرع في الاصل جزا يصير عجزه للملك لا يتجزى فالمعبر بقر
نصفه رقيق كله لانه معنى حكيم حل محل كالعلم والقدرة والعقل لا يتجزى والاختلاف في الاعتقاد
فان لا يلزمه العتق لانه مطاوعة فلم يحجز كالتمليك مع الطلاق وقال ابو حنيفة هو ازالة الملك بحجز
هو حقه فان الرق هو حق الشرع لكن يعلق بسقوط كل الملك حكم غير منجز هو العتق فزاله
بعض الملك بعض لعله معتق كالكاتب واعتبر باعضا الوضو لا باصة الصلوة واعاد الطلاق
للمحرم **وهو** من الامور السابغة النوم لانه ثبت جزا على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجرة بل
هو عجز جبر الحذر الزنا والتدفق السقوة وبعده ما لا يمكن العبد من ازالته فكان من العوارض
السابغة والرقة الضعيف يقال ثوب رقيق اي ضعيف ورقه القلب ضعفه وفي عرف
الفقهاء ضعف حكمي نهيها الشخص به لقبوله ملك الغير عليه فيملك بالاستيلاء كاتملك العبد
وساير المباحات واضطرر بالحكمي عن الحسي فان العبد قد يكون اقوي من الحر صلا لان الرق لا يوجب

البعض

خللا في سلامة البنية لكنه عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزويج وملكه
 المال وغيرها وهو عجز حكيم متاخر الرق حالة البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من حكامة من
 غير ان راعى فيه معنى الجزاء وان شرع في الاصل جزاء للكفر لا يستعمل المسلم ابتداء سبيل الرق بصيرا الا ان
 عرضه اي عرضا ومنصوبا للتملك والامتنان وهو وصف لا يتجزى شيئا وزوالا لا سبيل الرق هو
 التفرغ لا يتجزى ولا يتصور قهر نفس الشخص شيئا كدفع النصف والحكم بغيره على السبب ولا اثر
 الكفر وهو لا يتجزى ولا شرع عقوبة جزاء ولا يتصور الجبايل العنق بدعي النصف مشاعا دون
 النصف لجهول النسب المتصور في لسان رقيق كذا في شهادته وان ثبت الملك للمفرغ الا
 والنصف حتى لو انضم اليه مثله لم يحل لمخرجه من احد في الشهادات كما جعلت المراتب منزلة
 رجل واحد فيها وفي جميع احكام مثل الحدود والنكاح والرجوع والجمعة لان الرق معنى حكمي حاله في المحل
 لا يتجزى في قول هذا المعنى كما لا يتجزى في اتصافه بالعلم والقدرة والعنق هو ضد الرق لا يتجزى
 بانفاقهم لان العنق في الشرع قوة حكمية يصير الشخص بها لئلا يملكه والشهادة والولاية وينتفع
 بها عن المستنوب حتى لا يملكه وان قهره وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون
 البعض والخلاف بينهم في جزى الاعتناق فكل ابو يوسف ومحمد لا يتجزى الاعتناق حتى لو اعتنق
 نصف عبده او احد الشرعيين نصيبه يعتق كله لان الاعتناق يلزمه الاعتناق لان العنق مطاوع الاعتناق
 يقال يعتقه فعتق والمطاع لازم له لانه انفعال لا انفعال لازم الفعل يقال كسرت فانكسر لا يتصور
 كسر بدون انكسار والاعتناق بدون عتق لا يتصور وجود المملوك بدون الارزاق وان لم يكن الاعتناق
 وهو العتق ههنا متجزيا لم يكن الفعل متجزيا كالانطلاق مع الطلاق اي كما ان الطلاق لا ينفصل
 التطبيق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطبيق الذي هو الفعل متجزيا وقال ابو حنيفة وقال ابو
 حنيفة الاعتناق هو ازالة الملك من غير هو حقه فانهم انفقوا على عدم تجزى العتق والرق
 اتفقوا على ان الملك هو المعنى المطلق للتصرف الخارج للغير منه قابل للتجزى شيئا وزوالا
 فان ارجل لوباع عبده من اثنين يجوز بالاجل وثبت الملك لكل واحد منها في النصف والرباع نصف
 عبده سوا الملك في النصف الاثر بالاجماع ومنزل عن النصف المبيع لا غير فيتجزى الاعتناق في المحل
 كالبيع لان نفوذ تصرف المالك باعتباره ملكه الذي هو حقه وهو ما ذكره لئلا يذهب الرق فان
 الرق حق الشرع لان الرق اسم لضعف شرعي ثابت في كل الحر سحابة وعقوبة على كفرهم
 وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقة على الخلق

نصفه

فيل

فكون جزاءه عقالة كذا الرق فلا يصح ان يكون ملكا للمولى وعاقبته الملك سقا الرق في المحل لا بد على
 انه مملوك متعلق بالحيث فانها شرط للملك شيئا وثبتا وذلك لا بد على ان الحيوة مملوكه واذا ثبتت
 انه لا يملك الا بالمالية كان الاعتناق منه تصرفا في ازالة ملكه المالية فيقبل التجزى كان العبد من
 حيث انه مال متجزى كالشرب لا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كل اسقاط للمالية واستفادها
 بموجب الرق وثبوت العتق فكان فعل اسقاطا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا ازاله
 الملك بطريق الاستقطا بعقبه العتق لا ان يكون فعل الجزاء ملائمة للرق كالقائل فله لا محل
 الروح وانما محل البنية من سفض البنية من حق الروح يكون فعلا وكثيرا القريب يكون اعتناقا
 بواسطة التملك لا بدونا بواسطة الاعتناق ازالة ملكه من غير فهو على اسقوط الملك فازاله كل
 الملك عليه لسقوط كل الملك لكن يعلق سقوط كل الملك حكم غير متجزى هو العتق المستلزم لزوال الرق
 فازاله بعض الملك بعضا لعله فيسقط بعض الملك فاعتق البعض ولا يعتق الكل ولكن يفسد الملك
 في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان سفيه في ملكه بل يصير كالمكان حتى كان احق
 بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق بالتجزى بخلاف المكاتب لان السبي في
 حق المكاتب عقد محتمل لفسخ وهو الكفاية والسبب ههنا ازالة ملكه الى ابد وذلك لا يحتمل الفسخ
 واعتبر باعضا الوضو لا باعة الصلح فان فعل اعضاء الوضو لا باعة الصلاة متجزى كان
 غاسل بعض الاعضاء متطهرا ومنه لا يحد شئ من بعض ولا باعة الصلاة التي هي غير متجزية
 اصلا بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتجزى فانها متجزية وعلق بها الحرمة الغلبة
 التي هي غير متجزية حتى كان موقع الطلق والطلاقين مطلقا وتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد
 فكذا ههنا الا ان العبد اسحق بازالة الملك عن البعض حق العتق لان الازالة لما هو اسحق
 ان يعتق بقدره لان الاعتناق اقوى من التبريد والاستيلاد ولما اسحق العتق لمحال لم يحتمل
 النقص وجب عليه فكذلك من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتب من حر وعبد والحاصل ان
 الاعتناق عندها اثبات العتق فصدوا ازالة الملك منها واثباته بازالة الرق الذي هو عبده
 وهما لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتناق واذا لم يتجزى كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كالتطبيق
 نصف المرأة وابقاع نصف تطلقه وعنده الاعتناق ازاله الملك فصدوا وثبتت العتق منها
 الازالة لان المرأة انما تستلحق فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وصحة في الملك وهو متجزى
 فكان الاعتناق الذي هو اسقاط متجزيا **قوله** تنبيه وهو مناف لما يملكه الملك

لقيام المملوكية فلا ملك العبد القسري لا غنائه الملك ولا حجة الاسلام لعدم المال ومنافعه
البدنية لمولاه وان استثنى عنها الصوم والصلى وملك غير المال كالنكاح والدم ونقصت
الكلمات عنه فزمته ضعيف عن محل الدرس نفسها مالم ينضم اليها مال به الرقبة والكسب وكذا
الحل منكم بفتين ويطلق الامة من نصف العدة والقسم والحد وانقصت قيمة من دله حر
لنقصان لولاه حيث ملك التصرف في المال بدلا لملك المرأة تنصفت دستها للملك والمال دون
النكاح والطلاق والعبد لملكها فان قصا والمأذون اصيل في التصرف عند ما والمورج خليفة والملك
كالوكيل فكذلك ينظر الى كاله مرض الموكل مع بقاء حق الوارث الغريم ماله لا سطل الاذن من مرض المولي
مع تعلق الحقوق لم يكن اصيلا لا يبقى وعند الشافعي ليس اهلا للتصرف لعدم اهليته لان
شرعية السبب قلنا اهليه التكلم ثابتة والزمه قابلية فاذا احتاج الى قضاء دين كان اهلا واقل
الطرف اليد وهو اصل لان الملك وسيله **الرق** مناف مال الكبير المال حتى لا يملك شيئا من المال وان
ملكه المولي لقيام مملوكيته من حيث المطالبة فلا يمكن ان يكون مالكا من حيث المالبية لان المال كيتي
عن القدرة والمملوكية تنبع عن العجز وهما متباينان فلا يجتمعان في شخص واحد من جهة واحدة فلا
ملك العبد القسري وان اذنه المولي كملك الاعناق لانه من احكام الملك كالاغتياق ولا يبع
منه حجة الاسلام حتى لو كان مع نفع غنائه وان كان با ذن المولي لان القدرة والاستطاعة من
شرايط وجوب الحج ولا قدرة للرفيق اطلاق القدرة منافع المال والبدن والعبد لا يملك شيئا منها
لعدم المال لان منافعه البدنية لمولاه لان المولي يملك رقبته حدثت المنافع على ملكه لان ملك
الذات على الملك الصفات فكانت منافعه للمولي واذا عرفت القدرة اصل لم يثبت الوجوب وان
استثنى من المنافع البدنية الصوم والصلى فان القدرة التي تحصل بها الصوم الفرضان ليست
للمولي الاجزاء والعبد فيها موقوف على حل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودي قبل وجوب شرطه فلا
فلا شئ من الغرض والرق غير مناف مال الكبير غير المال كالنكاح والدم لان الحجة مختلفة فان العبد
لم يصرف الرق مملوكا من حيث النكاح والدم فلم يمسح مال كيت هذه الاشياء فكان في حق هذه الاشياء
موقوف على اصل الحرية لا نفاس من خواص الانسانية والضرورة قد اعياه الى ثبات هذه
المالكية ايضا لان العبد مع صفه ارق اهل الحاجة الى النكاح والى البقاء فمكون اهلا للقضاء
وهو لا ملك لا استناع بامة المولي وطبا كما ملك لا استناع بماله مالا ولا يلبس عند الحاجة وليست
له اهليه ملك اليمين فاذا لا طريق له لرفع هذه الحاجة الا النكاح فليس له مالكية النكاح وانما

توقف

توقف نفاذه منه على اذن المولي فعا للضرر عنه فان الملك مستلزم للمهر وفي الجاه بدون
اذن المولي اضار به لان المهر يتعلق برقبته العبد اذ الم يوجد مال اخر يتعلق به وماليه الرقبة حق
المولي فلم يكن بد من اجازته والرق مناف لكال الحال في اهليه الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لا
في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتهما بالتقوى ولا رجحان للمهر على العبد في التقوى
وانما يكون الرق منافيا لكال الحال في اهليه الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لان كمال الحال والكرامات
مبنى على العز والشرف والرق ينشئ عن الذل والهوان فمكون سها تاف منصفته عنه الكرامات فدية
الرفيق ضعيفة بسببه لانه من حيث انه طرما لا بالرق صار كانه لادمة اهلا من حيث انه
انسان مكلف بدوران يكون له ذمة مبدء وجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق عن تحمل
الدرس نفسها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالبية الرقبة والكسب فمحل الدرس ما يستوفي من
الرقبة والكسب الكسب الحاصل في يده بصرف المالبية ولا فان لم ينفذ او لم يكن له كسب تصرف اليه
مالبية الرقبة ولا ساع الرقبة بالدرس مانق الكسب بالاجماع وكما ظهر اثر الرق في ضعف الامة طهر
اثره في تنصيف الحل الذي يقتضي عليه ملك النكاح وبصير المروءة اهلا له حتى لا يملك العبد الا
امراتهم عزيم كل ثاوا اثنين وتطلق الامة من سوا كان زوجها حرا او عبدا لان الرق كما انزق
تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المرأة وهو ما صارت المرأة به محل النكاح لان الحل نعمة
في جانبها كما هو نعمة في جانب الرجل لانه سبب في السكن والازدواج وحصول النفس وحصول
الولد والمرءة محتاج الى طهر الاوركا رجل وسبب حصول المهر وجوب النفقة وهما محتضان لها
فكان الحل نعمة في صفاتها بالطريق الاولى فكما تنصيف حل الرجل بالرق تنصيف حلها بالرق ايضا
والطلاق مشروع لتقويت هذا الحل فتي كان حل المرأة ازيد كان محل الطلاق في حقها اوسع ولما كان
حل الامة على النصف من حل الحرية كان حل العبد على النصف من حل الحرية فتنصيف ما ينشأ من حل
الحرية وهو تطلقته ونصف لكن الطلاق الواحد لا يجزئ وكل وصار ما ينشأ من حل الامة طلاقين
ونصف العدة وهي حبيضتين وكان ينبغي ان يكون حبيضة ونصفا لكن الحبيضة الواحدة لا تقبل
التنصيف مع كمال ولا مسطر لان جانبها وجود ارفع على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا
والقسم حتى كان للامة الثلث من القسم والحرية ثلثا لانه نعمة مبنية على الحل مسطرة
في حق العبد والامة ان تغلط العقوبة متعلظ الجنيد وبغلط الجنيد يتوافر التمتع فان
النعمة كملت في حق شخص كانت جناتته على حق المنعم اعظم من جناتته في حق النعمان حتى

لما

والذي دل على هذا ان الفقه لما حكى في حق المحصن باستيفاء حقه من الحرة المنكوحه كانت
جنابة الزنا منه اعلا حتى استحق الرجم ولما اثير الرق في تصفيف النعم في حق العبد والامة
كما بين اثر في تصفيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فاعلم انهم يصفونكم على المحصنات من العذارى هذا
في الحد الذي يمكن تصفيفه فاما فيما لا يمكن متكامل القطع في السرقة واشتقت فيه نفس الرقيق
عن دية الحر حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت على عائلته الجاني حمة عندهم قلنت القية لو كثرت
لايزاد على عشرة الاف درهم بل ينقص منها عشرون دراهم وان كانت حمة عشرون الف تنقص
ولاية العبد حتى ملك التصرف في المال هذا الاملا فلا بد ان ينقص بدله كما انتقصت دية التي
عن دية الرجل سبب الا بوثه التي توجب نقضا في المال كية الا ان الرق ينقص احد ضرر والى كية
وهما ما لكية المال وما لكية النكاح ولا بعد مهالان العبد في مال كية النكاح مثل الحر وما لكية المال
لم تنزل عنها لكية فان ما لكية المال ثبتت بملك الرقيق وملك التصرف واقرى الحر من ملك التصرف
لان الغرض من هذه المسئلة هو الاستفاد بالملك يحصل به وملك الرقيق وسيله اليه والعبد
وان لم يبق اهل الخلافة البقية فهو اهل التصرف في المال الذي هو اصل اهل الاستحقاق البقية
المال لانه مع صفه الرق اهل الحاجة فيكون اهلا لقضاياه وادى طرق قضا الحاجة فلا يند
فوجب القول بنقصان في دية لا بالتصنيف بالانوثه بنعدم احد ضرر لما لكية وهو ما لكية النكاح
فانها وان ملكت المال لرقبه وتصرفا وبدا لا ملك النكاح بل هو ملوكه فيه فلو زال احد الضرر
بالكبة وحسن تصريف ديتها والعبد الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصل عندهم وثبت له
الحكم الاصيل وهو البذل على كسبه فكان الاذن فكذلك الحجر الثابت بالرق والمولى خليفه العبد
في ملك الرقيق لان ملك الرقيق لا يقع للمولى كما للتصرف لانه سعة للعبد مكن حكمة له لانه
نتيجة تصرفه لكن لما لم يكن العبد اهلا للملك تعذر الابقاع له فاستحق للمولى لا بالتصرف ولكن
بطريق الخلافه عز العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في لرقبه والعبد الماذون كالوكيل فانه
لا يثبت الملك للعبد الماذون بل للمولى خلفه فيه ولا بد من غير لازم يكون العبد الماذون في حكم
الملك وفي ثبوت الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا في نفس التصرف وثبت ملك العبد لانه لا
لم يكن اهلا للملك لرقبه حتى وقع الملك للموكل كان هو كالوكيل والمولى كالموكل حتى ثبت له الملك
ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للمولى عزل الوكيل بدون رضاه كان
العبد الماذون له في حكم ثبوت الاذن بمنزلة الوكيل ايضا فكما لا يبطل وكاله الوكيل بغير موكل

وتعلق

وتعلق حق الاذن الموكل وحق الرقيم بالموكل لاسطر الاذن للعبد الماذون بغير موكل مع تعلق
الحقوق ولما لم يكن الماذون اصيلا في التصرف لاسطر الاذن بذكر وعند الشافعي العبد الماذون
ليس اهلا للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف والعبد الماذون من المولى
فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة فان المقصود من التصرف حقه وهو المالك والمالك يحصل
للمولى للعبد لعدم اهلية العبد لحكم التصرف الذي هو المالك واذا لم يكن اهلا للملك الذي هو المالك
التصرف لم يكن اهلا لسبب الملك الذي هو التصرف لان شرعية السبب للحكم لا لثبوت فلا يستقل
قالوا اهلية النكاح ثابتة للعبد الماذون والتصرف كلام معتبر جعل سبب الحكم شرعا وجعل دية
صاحبه لا التزام الدرس واعتبار الكلام لصدوره عن اهل واهلية النكاح للعبد غير ساقطة بالجماع
لانها ليست بالعقل ولا لحيا لرق فاذا احتاج العبد الماذون الى قضاء دين كان اهلا له لان حجة
الذمة لا التزام الدين من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك في العبد
اهلا للتصرف فكان اهلا لحكم التصرف الذي هو امر اصلي منه واقل الطرق ملك اليد وهو
اصل لان الملك وسيله اليه **قول** نفسه ولا تأثير له في عصمة الدم لان كما لها الاسلام
والدار وهو كالحرة فعله فبعضها واجب وبوجوب نقصان في الجهاد والحج لعدم اشتغالها
على المولى فلم يستحق سها **هـ** لا تأثير للرق في عصمة الدم وهو حرمة تعرضه بالانكاح سواء
كانت موثمة موحبة لائم على تقدير التعرض للدم ولا توجب ضمان اصلا او مقومه بوجوب ضمان
والائم جميعا على تقدير التعرض لا بالانكاح ولا بالتقصير لان العصمة الموتى بسبب الايمان والقربة
بسبب الايمان ايم بالاحراز بالارادة فلا يتم بوجوده حقيقة ما هو بوجوب اقراره في هذه الدار ان
اسلم او التزم عقدا لائمة والرق مما يوجب له لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى
محزرا ابدارا لاسلام يصير العبد محزرا بها ايضا كسابر احواله معتل الحر بالعبد فصا لان
نفس العبد معصومة على الكمال مساواته الحر في سبب العصمة وبوجوب الرق نقصان في الجهاد والحج
لان الرق ينافي ما لكية الرق لمنافع بدنه لان منافع بدنه تبع للبدن لقيامها به والبدن ملك
للمولى وملك الاصل على ملك المبيع فكانت المنافع ملكا ايضا تبعا للبدن غير ان الشرع استثني
منافع بدنه عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلوة والصوم نظر للعبد ولم يستثن في
البعوض كالجهاد والحج نظر للمولى ولان الرق اوجب نقصان في الجهاد كاستحقاق العبد سها
كما لا من الغيبة حال **قول** نفسه والولايات منقطعة به وانما ضمان

ولم

سفل

المأذون لانه شر يكفي الغيبة فيلزمه ثم تعدى كشهادته بطلان الصوم ١٥ لولايات المتعدية
منقطعه بالرق مثل ولايه الشهادة والنفق والتزويج وغيرها لانها تنفي عن القدرة الحكيمه
اذا لولا به سبعا القول على الغير شأ أو ابى والرق يحرم حكمي فينا في الولاية كما في ملكيه المال ثم
الاصل في لولايات ولاية المراء على نفسه ثم تعدي منه الي غيره ولا ولايه للعبد على نفسه فليكن سبعا
الغير ولا يقطع الولاية بالرق بطلان العبد المحجور عن القتال لان الامانة تصرف على الغير
ابن آمل لا يصح وان لم يكن فيه صر المحوي كالشهادة ولنا صم اما ان العبد المأذون لان الايمان سبب
الاذن في الجهاد يخرج عن اقتسام الولاية باعتبار ان المأذون له في القتال صار شريكا للفرقة في الغيبة
من حيث انه استحق رخصا فاذ المن فقد اسقط حق نفسه في الغيبة فلزم حكم الايمان ثم تعدى
الي الغير لعدم محرمه فلم يكن هذا الايمان من باب الولاية يصح مثل شهادته بربوبه هلال رمضان حيث
يصح لانها ليست من باب الولاية بل هي التزام الصوم بنفسه أولا ثم تعدى الحكم الي غيره **قوله**
ولما ملك ما ليس بالمال وما فيه الزام ضمنى صم اقراره بالحد والقصاص والسرقة ومن المأذون بالقائمة
ثم تعدى الي المحوي والمسروق حتى برد الي المقر له وصح من المحجور بالحد والمال عند ابي حنيفة خلافا للمالك
وبالحمد لا غير عند ابي يوسف **قوله** ولما ثبت ان الرق لانا في ملكية غير المال وانه ملك ما ليس بالمال
من الدم والحيوة وما فيه الزام ضمنى بان يلزم منه انكلاف مال مولاه بطريق التبع صم اقرار العبد
محجور كان وما ذونا بما يوجب الحد والقصاص لا **قوله** لما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والمحجور
حتى لم يملك المحوي راقدة دمه وانكلاف حيوة ولم يصح اقرار المحوي عليه كان اقراره بالحد والقصاص
ملاقيا حق نفسه قصدا فيصيح كما يصح من الحر ولا يتبع كوصحه لزوم انكلاف ما ليقته التي لم يحرر
المولي لانه بطريق التبع كما ذكر في الامان خلافا لقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولي
لانه بلا في حق الغير وهو المالك قصدا لمسم الصحة ضرورة وصحة اقرار العبد بالسرقة ما ذونا
كان ومحجورا حتى وجب النظم ولم يحض ان المال وصح اقرار المأذون بالسرقة القائمة ابي سرقه
ما لقيام بعينه في يده ثم تعدى الي المحوي والمسروق حتى برد الي المقر له الي المسروق منه وصح
الاقرار من المحجور بالحد وسرقه ما قائم بعينه في يده عند ابي حنيفة منقطع يده وبرد المال
على المسروق منه لانه لا بد من قبول اقراره في حق القطة لانه في ذلك مبقى على اصل الحرية ثم ضرورة
وجوب القطة كون المال ملكا كالغير مولاه لا يستحال ان يقطع العبد في مال هو مولاه
وثبتت الشئ يست ما كان من ضرورته وعند محمد لا يصح اقراره اصلا فلا يجب النظم ولا

يرد المال

منه في رد المال
في المأذون

١٣٢

يرد المال على المسروق منه لان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه ملك مولاه وما في يده كانه في يده
المولي واذا لم يصح اقراره في حق المال بقى المال على مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لا يملك
المولي ولا في مال اخر لانه لم يفر بالسرقة فيه وعند ابي يوسف يصح اقرار المحجور في حق الحد دون
المال منقطع يده ويكون المال للمولي لانه اقراره بالشئين بالقطع وبالمال للمسروق واقراره حجة
في حق النظم دون المال فثبت ما كان اقراره فيه حجة دون الاخر لان احدا الحكمين منفصل
عن الاخر لانه يشترط المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان ونفس القطع كالحر
اقر سرقة مال مستهلك **قوله** ومنها المرض وهو سبب تعلق حق الوارث والغريم
بالمال لكونه من اسباب الموت الذي هو علة الخلاف فكان سببا للمحجور ان اتصل به الموت مستندا
الي واه فالتصرينات المحتملة للفسخ يصح في الحال لاهلية الحكم والعاره ثم يفسخ كالحجامة
والهبة والتي لا حملها كالاعتاق الكواقيع على حق مستحق جعل كالمعلق بالموت وحسن
ابطال المشرع ايضا لو ارث بطل مطلقا فلم يصح بعده منه مطلقا عند ابي حنيفة واقراره له
وان حصل باستيفاد دين الصحة وتقررت الجودة في فهمهم للتجدي كما تقويت في حق
الصغار **قوله** ومن الامور السها وبه المرض وهو هيئة غير طبعية في بدن الانسان
لحب عنها بالذات آفة في الفعل والمرض غير منافي لاهلية الحكم ووجوده سواء كان من المحجور
حقوق الله على كالصلوة والزكاة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الزوج
والاولاد والعبد ولا اهلية العبارة لانه لا محل للعقل ولا يتخذه معه عن
استعماله حتى صحت كالحال المرض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة فكان ان لا
يتعلق ماله حق الغير ولا يملك المحجور عليه سببه لكنه لما كان المرض سببا للموت
والموت علة لخلافه الورثة والغريم في المال لان اهلية المالك سطل بالموت فحلفه اقرب
الناس اليه والذمة تنزل بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
فحلفه الغريم في المال فصار الموت من اسباب تعلق حق الغريم والوارث ماله في الحال
لان الحكم ثبت بقدر دلالته ولان التعلق بالمالك بالموت صفة يستند هذا الحكم
الي اول المرض اذ الحكم يستند الي الوجود السبب ولكون المرض من اسباب تعلق حق الوارث
والغريم بالمالك كان من اسباب تعلق حق الغريم قدر ما يقع به صيانة حق الوارث والغريم
وهو مقدار الثلثين في حق الوارث كالتعلق بصفة هذا القدر وجميع المال في حق الغريم ان

قد شكك على من قاعد
ببعض محله بعد
الموت كما يتبعه
وحوايه ظاهر لمن
المباحث

كان الدرس مستغرقا ولم يسأل الجوفيا لا سألوا به حق الوارث والعزم وهو الرد ابر على الدرس على
تلقى ما بقى من الدرس وعلى ثلثي المال جميعا ان لم يكن عليه دين ثم الحجر انما سب بالمرض اذا اتصل بالموت
مستند اليه والمرض لان علم الحجر مرض ميت لا يمسس المرض فقبل وجود الوصف لا يمسس الحجر لعدم
التام بوصفه واذا اتصل المرض بالموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والسوايه الي الموت
من وله لان الموت تحقق لضعف القوي وتوافق الالام وكل من مرض بضعف موجب له
لمنزلة بمرحاضات متفرقة سرت الي الموت فانه يضاف اليها دون الاخير فيم المرض على الحجر
باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي ضناه فيستند الحجر الي اصل المرض والتصرف وجده بغير
تصرف بحجوه عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يكن اثبات الحجر بالشك اذا
الاصل هو الاطلاق فالتصرفات الصادرة من المرض المحتمل للقيح يصح في الحال الاهلية الحكم والعمارة
والشك لا يرفعها مسموع عند تحقق السبب الي الاتصال بالموت وذلك كبيع الحياطة والهدية والتفريط
التي لا يحمل النسب كالاختلاف الواقع على حق مستحق اي غريم ان اعتنق المريض عبد من ماله المستغرق بالدرس
او وارثا فاعتنق عبد ارز من ماله على ثلث جعل كالمعلق بالموت محله حكم المورث حتى كان عبد في شهادته
وساير احكامه حين ابطال الشرع ايضا المرض لو ارثه بطل ذلك مطلقا صورته كالبيع ومعنى الاقرار
وحقيقته كالوصية وشبهه كالجوده فلم يصح بيع المريض من الوارث مطلقا عند اي صنفه سواء كان
مثلا العبد او لم يكن لانه اثر بعض ورثته بعض من اعيان ماله فقوله وهو محجور عن ذلك كسائر المحجورين
الورثه فلا يجوز كالاوصيان عطي احد ورثته هذه الارث نصيب من الجراث وهذا لان حق الورثه كما
سعلق بالماله سعلق بالعين فماتت حتى لو اراد بعضهم ان يحصل شي لنفسه نصيبه من الجراث
لا يملك ذلك بدون رضا ساير الورثه فكما انه لو قصد ايثار البعض شي من الماله ود عليه قصده فذلك
اذا قصد ايثاره بالعين فذلك للمسح معه من مثل القيمة وبما كثر منس ما ذكرنا ان البيع من الوارث
ايضا له صورة من حيث انه ايثار العين وان لم يكن ايضا معنى استرداد العرض فذلك لا يصح ولا لا
لم يصح اقراره للوارث فان المرض اذا اقر بعين او دين لو ارثه لا يصح لان في اقراره لبعض الورثه
تهد الكذب اذ من الجائز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ابطال المال المقربة الي الوارث بغير
عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقراره بصورة فكون حراما لان شبهه الحرام حل
وكذا لم يصح اقرار المرض باستيفاد منه الذي لمع على الوارث منه وان لم يزل الوارث الدرس في حال صحة
المقران لهذا ايضا له ماله الدرس من حيث المعنى فانها سلم له بغير عوض ولا باع المريض

الحنطة

الحنطة الجيدة بالرديه او الفضة الجيدة بالرديه من ورثته فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية
بالجوده اذ عدوله عن خلاف الجنس لا يجوز بدل على ان غرضه ابطال منفعة الجوده
اليه فانها لا تقوم عند المقابلة بالجنس فتقومت الجوده في حقه دفعا للضرر عن الورثه فان
حقهم تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقومت في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان
الاب والوصى لو باع مال الصغير من نفسه او من غيره مسموم الجوده فيه حتى لم يجز له الجيد
عن ماله بالردي من نفسه اصلا **قوله** ومنها المذخور بالنفاس ولا بعد ما ان
اهلية لكن الظهارة عنها شرط اذا الصوم والصلوات فيفوت الادام في قضا الصلاه من فستط
بها اصل الصلوة دون الصوم واختلف صاحب الشافعي في تكليفها بالصوم على قولين وفي الاحكام
ان اراد به تكليفها بتقديره الى الحيض لما يتحقق والا فهو ممتنع في الحال لكونه منها عنة فلا
يكون واجبا واورد هؤلاء الوجوب لم يكن القضا اجيبا به بامر جديد وسمي قضا لاستدراك حلة
ما انقضى سببه ولم يحل مانع ومن الامور السهاوية الحيض والنفاس فانها لا بعد ما اهلية
لا اهلية الوجوب ولا اهلية الادانها لاختلافها بالذمة ولا بالاعتق والتيميز ولا بتقدير البذل
فكان ينبغي ان لا يسقط بها الصلوة كما لا يسقط بالصوم لكن الظهارة عن الحيض والنفاس
شرط لجواز الصوم والصلوات اما الصوم فبالنقص على خلاف القياس اذ الصوم بتأدي مع الحدث
والجناية بالاتفاق فيجوز ان يتأدي مع الحيض والنفاس لولا النص وهو ما روي انه صلى الله عليه
ولم انه قال الصوم الحايض تدع الصوم والصلوات في ايام اقرابها واما الصلوة القياس فانها لا
تتأدي مع الاحداث والجناس فيفوت الادانها اي بسبب الحيض والنفاس لغوات شرط وفي فوات
الشرط فوات المشروط لتوقف المشروط على الشرط وفي قضا الصلوات حرج لتعاضدها في مدة
الحيض والنفاس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلاثة ايام وليا اليها كانت الواجبات داخله في حد
التكرار لا محالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض فتعاضدت الواجبات فيه ايضا وهو
مستلزم للحرج الذي هو مدفع شرعا فلهذا لا يسقط عن الحايض والنفاس اصل الصلوة ولا حرج في
قضا الصوم لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام وليا اليها فلا تنصرون ان تستغفر وقت الصوم وهو
الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه في الذمة وان سقطت ادائه عند اختلاف اصحاب
الشافعي في تكليف الحايض الصوم على قولين قال صاحب الاحكام فيه ان اراد يكونها مكلفا الصوم
بتقديره الى الحيض المانع فهو حق وان اراد انها مكلفه بالاثبات بالصوم حالة الحيض فهو

فصل في حكم الحيض والنفاس
منه الرزق من غير
الحسن لا باجاسته
قد بينا انهما بعد ما اهلية
الصلوات والصوم وانهما
وعرجهن على صدورهم
المكشوفة حال الحيض
محظورة معونة كما
الاقرار بغير موعده
فان كان من الصور غير
صدورها عن المكشوفة في حال
النفاضة بها اعتناء مع
شروط الواجبة وعدم اتمام
المنتهى فوضعت الحائض
عناهل كاصداره عن عنة
فقط جند اشهر الصوم
وكذلك من الحيض والنفاس
هذه صدورها واداءها
للكلف ولا يجوز ان لا

قضا الدون من منافع الوصية لانه واجب الوصية تبرع فكان استأجر الواجب
من التبرع ثم تقدم وصاياه من ثلث ما بقي لان الشرع نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لاجل
اي تدارك ما فرط في حيوته وهذه الحاجة امس من الحاجة الي خلافه الوارث عنه في المال
وكيف لا تقدم الوصية وقد قال تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجبت الوارث بطريق
الخلافه عن الميت لان حاجته الي من خلفه في مواله بعد موته ووجوده عن اهلية المالك
باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه
ولبقا ما كونه بصير معقفا وحصل له البدل مع ذلك المقابلة فوات تلك الرقية وحاجته الي
الامر من بعد الموت باقية لانه يحتاج الي حصول الاعناق منه بعد الموت لحصل الولايه ويخلص
به من العذاب ويحتاج ايضا الي حصول بدل الكتابه على ملكه ليستوفي منه ديونه سمي له
معه به ايضا من العذاب فلذلك بقيت الكتابه بعد موت المولى وبقيت بعد موت المالك عشرين ذكرا
فيودي كتابته منه وحكم بحريته في اخرا جزا حيوته حتى كون ما بقي ميراثا لورثته وبعق
اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وبقا ما سقضى به الحاجة غسلت المرأة زوجها
بعد الموت في عدتها لبقا ملك الزوج اي ملك النكاح لان النكاح في حكم القام للحاجة ما من ينقص
العدة لان ملك النكاح لا يخلو النكاح في لورثه فيبقى موقفا على الزوال بانفس عدة والفصل
من حوائج الميت سق ملكه فيه لبقا ملكه الي انقضاء العدة فيما هو من حوائج خاصة
بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يصالها لان النكاح موقوف بحياة الزوج
فلا يبقى حل للمس والنظر الي هذا اشار شوله لانها مملوكة وقد بطلت اي لان المرأة مملوكة
وقد بطلت بالمرث اذا الميت سق محل للنصرات المحصورة بالمملوكة وما لا يصلح للحاجة
وهو الرابع فهو كالتصا لايقتل المقتول بل يقتل الورثة ابتداء لان القصاص شرع لدرار
التاروانه بحب عند انتفا حيوته وعند انتفا حيوته لا يجب له الا ما يصلح لانتفا
حوائج من كجهينه وتكفينه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهل الحوائج وقد وقعت
الحياة على حق الاولاي من وجد لا تنفعهم حياة بالاستيفاس به ولا انتصار
بمالي الاعباد او الانتفاع به عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء سبيل العقز
للميت لان المتلف نفسه وحيوته وقد كان منتفعا بحياته اكثر من انتفاع الاولاي بها
فكانت الجنايد واقعة على حقه فيبغى ان يحل القصاص له من هذا الوجه لکنما خرج عن

ثبوت

ثبوت الحكم عن اهلية الواجب له وصلة تدارك المولى في مقامه على سبيل الخلاف عنه كما
مس المالك للمولى في كسب عبده والمأذون له ابتداء على سبيل الخلاف عن العبد وبيده
قوله تعالى ومن قتل مظلم ما فقد جعلنا لولييه سلطانا ولهذا مع عفو كل من المقتول والمولى قبل موت
المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث مع عفو ويا اعتبار السبب مع عفو المخرج
انما لان العفو مندوب اليه فيجب تفحصه بقدر الامكان ولم يورث القصاص عن ابي حنيفة لانه
حصل للورثة ابتداء من غير انتقال عن المورث ليعلم لان الغرض به درك التاروانا تسليم حيوة
الاولاي وذلك يرجع اليهم واذا انقلب القصاص ما لا يعفو بعض الاولاي او صلح صار المال
موروثا لان موجبا لقتل الاصل القصاص وعند الضرورة بحسب المال خلفا عن القصاص فاذا
جال الخلف جعل كانه هو الواجب والخلف مال والمالك صاحب الميراث الميت من التجهيز وقضا الدون
وتنفيذ الوصايا لم يجعل مورثا كسائر الشركه حتى تقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة ويجعل
عند ضرورة تغذ القصاص كانه هو الواجب لانه اصل ان الخلف يحب بالنسبة الذي وجبت به
الاصل والسبب وهو القتل انعقد للميت فيستد وجوب الخلف اليه فصار كانه هو الواجب
الاصل وكان لاصل في القصاص من حيث الميت ايضا لانه واجب بقا له ثبوت ذمته وحيوته الا
انه اثبت للورثة ابتداء المانع وهو انه لا يصلح لاجل الميت بعد انتفا حيوته وان ذكر التار
التي هو المقصود الاصل حاصل للورثة لا للمقتول والخلف عدم هذا المانع لحصل مورثا لان المال يورث
تعلق به حق الموصي امولا سعلق بالقود فاعتبر سهام الورثة في الخلف اي المال ولم يعتبر في الاصل القصاص
واختلف الخلف في الاصل لاختلاف حالها وهوان الخلف يصلح لرفع حوائج الميت وثبتت مع الشبهة
والاصل لا يصلح له لانه لا يثبت مع الشبهة والخلف قد يبارق الاصل عند اختلاف الحال **قوله**
فصل ومن المكتسبة الجمل وعدمها للتقريب في العلم وان كان اصلها مجهول الكافر ليس بعد الجمل
ما انتفع به بهاد ودينه دافع للتعرض ولربيل للشرع عند ابي حنيفة في حكم حق العبد كان
الخطاب تحريم الخمر غير نازل في حقه فيجوز السع وبحسب الضمان وصح نكاح المحرم حتى لو
اسلا وقد وطئ بنت احصانها ويصح طلبها النفقة به ولم يفسخ ابا الترافع وهما فاقين
الحكم الاصل وغيره فقا لا يقوم الخمر والخمر يروا باحتياصل سق ويا بعد المحرم ليس باصل
سق وقيام دليل التحريم شبهه مانع من هذا القذف وعند الشافعي دافع للتعرض لا غير
حتى لا يجب هذا الجمل في الاحكام وحصل صاحب هو في الصفات الالهيه ليس بعد الوضوح

والمود

المحجة وجهل الباغي وان كان متاولا ولا لاختصاصه ما العادل ونفسه بالتلاف من غير منع
 المتعد قسما لولاية وحج الجهاد ومن الاسير والتزيف على الجرح ولا ضمان ولا ضمان بالقتل وان
 لم يحرموا عند اوجيفه ومحمد للتاويل وان كان باطلا وحسبوا لهم زجرا ولا ملك لاختاد الدار حقيقة
 واختلاف الحكماء فيقتل العمد من وجه فابهم في الشك ولم يملك الشبهة خلافا لاهل الحرب لاختلاف الدار
 والمنفعة المبطلة للعمية مطلقا والجهل في موضع الاجتهاد والشبهة شبهة كسبل الطهر غير كسبل
 صلو العصر به ثم صلي المغرب وقضى الطهر وعنده اني العصر مجزى جاز للاجتهاد في التزيم وكما لو عني
 احدولي قضا فقتل الاخر طائفا اقتصاص له لم يقتصر منه للشبهة وكمن في الجارية والره على ظن
 الحبل فيجد وكجوا سلم ودخل لينا فنترب جاهلا بالحرمة لاذمي وخلاف الفرناء وجهل من سلم في دار
 الحرب عذر لحقا الدليل وعدم التقصير وكذا جهل الوكيل والمادون بالاطلاق وضده والشفيع
 والبكر بالنكاح والامه المنكوحه بحار الحق بخلاف خيار البلوغ لحقا الدليل في حقها دون المحرمه
 لما فرغ من العوارض الساميه شرع في العوارض المكتسبة ومن العوارض المكتسبة الجهل والجهل وان
 كان امرا اصليا لكنه امر زائد على حقيقة الانسان مفادق فهو من العوارض كالصفر ومن المكتسبة زار المقه
 باكتساب العلم في قدرة العبد فكان ترك تحصيل العلم منه واستمراره على الجهل اختيارا منزلة اكتساب
 الجهل اختيارا ما كان مكتسبا بهذا الاعتبار فعدا الجهل من العوارض المكتسبة للتقريب اي التقصير
 في اكتساب العلم والجهل يطلق على معين اعدا عدم العلم مما شانه العلم وهو محسب اصل نظرة
 قلا الله تعالى انه اخرجكم من بطون ما هانكم لا تعلمون شيئا وقال تعالى وحملها الانسان انه كان ظلوما
 جهولا هو محسب اصل ليس عيب ومحسب الاستمرار في العلم عيب وثانيهما اعتقاد جاز غير مطابق
 وهو عيب ونظر فجهل الكافر ليس عذر لجحود ما انقبح برهانه قال الله تعالى خلق فيه قدرة واضمح
 دلائل يتمكن من تحصيل العلم فان الايات الدالة على وحدانية الله تعالى وكما قدرته واحاطة
 علمه لا يحصى فالكفر جحود قال الله تعالى وحدها واستيقنتها انفسهم طمعا وعلما وكنه الدليل
 على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاطعة والحق القاطعة ظاهرة منه لا وجه لانكارها اما بالنسبة
 الي الذين كانوا في زمانهم قبل المشاهدة واما بالنسبة الي من بعد انقراض زمانهم فبالتواتر قريبا بعد قرن
 الي يومنا هذا فكان انكارها مكابرة مع غفلتهم وجحودا للشئ بعد استيقنتها فلهذا لا يلون عذرا
 ودين الكافر على خلاف الاسلام بل بعينه هذه الحكم على خلاف ما نسب في الاسلام يصلح دافعا
 للتعرض حتى لو باشر ما كان لا تعرض له بوجه ودافعا لدليل الشرع عند اي حقيقة في حكم عقل

مطلق
 في جهل الباغي

ان

التقدير

العسر مثل تحريم الخمر والخنزير ونحوهما فلا يثبت الخطاب في حقه كان الخطاب
 تحريم الخمر ونحوه غير نازل في حقه فسبق الحكم الذي كان قبل الخطاب في حقه على العمدة كما كان لقصور الخطاب
 عنه يجوز مع الخمر ونحوها وحج الضمان بالتلاف هو انقلد مسلم اذ مي ويصح نكاح المحارم لان الفرض لم
 يثبت في حقهم لقصور الخطاب عنهم فيجوز مع المحرم ونحوها وحج الضمان بالتلاف هو احتيا لوام
 الزوجان اللذان بينهما حرمة وقد وثقت احصائها وهي طلب المرأة التفرقة من ذلك النكاح ولا يفسخ
 النكاح الا بالترافع فلور مع احدها الامرا الي القاضي وطلب حكم الاسلام لا يفرق بينهما حتى يمتد على
 الترافع وابو حنيفة قال قد منهم رافع للعرض ورافع لدليل الشرع في الاحكام التي يحمل التقير سواء
 كان حكا اصليا على وجه لوم يرد الخطاب لبقى مشروع عا في حق المسلمين له حكما ضروريا غير اقل على
 وجه لوم يرد الخطاب في شريعتنا لم تكن باقاه مشروع عا في حق المسلمين ورفق ابو يوسف وعبد بن الحكم
 الا على وغيره فقالا يقوم المحرم والخنزير في حقهم واباحة المحرم والخنزير من الاحكام الاصلية قبل
 شريعتنا بصورة الدليل بسبب منهم سبق على الامر الاول اي على التقويم والاباحة محجبة القول تقوم المحرم
 والخنزير في حقهم وبوجوب الضمان على متلفهما وصحة تصرفاتهما فيها كما قال ابو حنيفة واباحة المحرم
 ليس باصلي في شريعة وانما شرع في شريعة ادم عليه السلام بطريق الضرورة ولم يبق مشروع عا بعد فجاز
 نكاح المحرم غير اصلي مبقى فاذا رافع احدهم الامرا الي القاضي وجب عليه لقضا بالفسخ لفساد النكاح
 واذا وطئها بهذا النكاح سقطت احصائه لانه وطئ النكاح لانه سدف لا ينفذ قاذفه ولين سلم صحة النكاح
 فيما سهر لا يحل المدعي قاذفه لان قيام دليل يحرم الشرع المحارم عاما شبهه مانعه من جحد القذف
 وعند الشافعي دونه دافع للتعرض لا غير حتى لا يحجب عليه حد المحرم ولا يكون دافعا للخطاب في الخطاب
 بالتحريم مثل الكافر كما يشتمل المسلم فانه قد بلغ الخطاب حقيقة او تقديره بالاشاعة في دار الاسلام
 وهو من هل الدار انكاره تغتصب وجهل صاحب الهوى في الصفات الالهية ليس بعذر لوضوح الحجج
 فان الدلائل كاد لتعالي الواحدانية دللت على انه تعالى حق عالم قد بر مريد سمع بصيرا غير هاهن الصفات
 وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق طائفا انه على الحق والامام على الباطل بمنسكا
 في ذكر تاويل فاسد ليس بعذر وان كان متاولا لانه مخالف لدليل الواضح فان الدلائل على ان الامم
 العدل على خلفاء الراشدين لا يجدوا ضجة على وجه يعدها هلا مكارا معاندا وان جهل الباغي
 وان كان متاولا ليس بعذر ضمن الباغي مال العادل ونفسه بالتلاف من غير منعه كالتلاف
 غيره لبقا ولاية الا لزام عليه واذا كان الباغي منعه سقط عنه ولا يثبت بالدليل حسا وحقيقة

فوجب العمل بما دله الفاسد فلم يوجد ضمان في نفس الامور بعد التوبة كالم يواخذ اهل الحرب بعد الاسلام
وحج جهاد الباغي بطريق فاذا اجتمعوا وعزموا على الخروج وجب على كل من يقوى على القتال ان يقاتلهم
مع ائمة المسلمين هؤلاء على فان غلبت عدوهم على الاخرى قتلوا القوي حتى يفتوا الحار من ولا يفرق قسدا
اذى المسلمين وتضييع الفتنة واماطة الاذي وتسكين الفتنة من ابواب الدين وضروجهن معصية
ففي القيام بقتالهم نعم عن المنكر وهو فرض واجب قتل سراهم والتدبير على صرحهم ولا ضمان
بقتلهم ولا مالهم ولا ما لهم لان قتالهم واجب على المسلمين فلا يوجب ضمانا ولا ضمانا من الميراث بالقتل
حتى لو قتل العادل في الحرب بغيره الباطل لان الاسلام جامع بين الارث في الميراث فليثبت اختلاف
الدين الذي هو مانع من الارث والقتل بحق فلا يصلح سببا للمحرمان كالقتل قصاصا لان ضمان الميراث
عقوبة شرعية جزاء على قتل محظور والقتل بالماوراء لا يصلح سببا للمحرمان وهم لا يخرجون عن
الميراث لان قتلوا عند ابراهيم ومحمد للتاويل وان كان باطلا لان قتل منهم الذي سطر المنع في
حكم الجهاد دينا على دياسهم وان كان باطلا في الحقيقة لانهم اعتقدوا انهم على الحق وخصمهم على
الباطل فكانت مقتلتهم جهادا في زعمهم ولما بالعرف ونهبا عن المنكر وان كان باطلا على
الحقيقة وحسن اموال اهل البغي زجر الله عن البغي وعقوبته كما وجب قتل نفوسهم ولا ملك العادل
اموال اهل البغي لان ملك بطريق الاستيلاء لا يثبت ما لم يقر بالحرار من اعداءه اراستولي عليه ولم
يوجد لا اتحاد الارضية واختلافها كما كانت اعتقد كل واحد من الطائفتين انه على الحق والآخرى
على الباطل وان دما كان سببا فيه وقد غلبوا على دار الاسلام وجعلوها دار الحرب حيث لم يمانعهم
مسائلهم من وجه دون وجه فلم يجز الضمان بالشك لم يحل الملك بالشبهة بخلاف اهل الحرب لان
الدار مختلفة والمنفعة متباينة من كل وجه فبطلت القضية لنا في نفهم ولهم في حقنا من كل وجه والجهل
في موضع الاجتهاد ابي موضع محقق الاجتهاد من غير ان يكون مخالفا للكتاب والسنة او في غير موضع
الاجتهاد ابي لم يوجد فيه اجتهاد لكن في موضع الشبهة شبهه كمن صلى العصر بوضوء اكراله وهو يظن
ان الظهار حرام لكونه غير عالم بعدم الوضوء فيه فالعصر فاسد كالظهر عندهم فكان عليه ان يعيدهما جميعا
لان ظنه بجواز الظهار جهل واقع على خلاف الاجماع لان ظنهم فاسد بخلاف ثم صلى المغرب وقضا
الظهر وهو يظن ان العصر حرمه جاز المغرب ويعيد العصر فقط لان ظنه بجواز العصر جهل
في موضع الاجتهاد في ترك الصلاة فان كان خلاف من اعلم في وجوب المتردد خلاف معتبر فكان لا يلا
شرعا وحاصل الفرق ان فساد الظهور كالتحريم الوضوء فساد قوي يجمع عليه فكانت متروكة متعين

فظهر

فظهر اثر الفساد فيها يودي بعدها ولم يذر بالجهل فاما فساد العصر فبسبب ترك الترتيب فضعيف
مختلف فيه فلا يكون متروكة يتيقن علما وعقلا وكالو كان الدم بين سني وعقوي واحد واي القصاص عن
القصاص ثم قتله الاخر عدا ظانا بقا القصاص له وانه وجب لكل واحد منها قصاص كامل لم يقص
منه للشبهة لانه قد علم وجوب القصاص وما علم ثبوته فالاصل بقاءه واجبا في حقه ظاهرها
والظاهر بصير شبهة في ذمة ما يندفع بالشبهة وكذا اذا علم بالعمى ولم يعلم ان القود سقطت به
لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو احدها باعتبار معنى حتى
وهو ان القصاص لا يحتمل التجزئ فانما اشتبه عليه حكمه قد اشتبه بصير ذمة منزلة الظاهر في ارباب
الشبهة وكما اذا زف الابن بجارية والده على ظن الحبل لم يعد للشبهة باعتبار ان الاملا منقولة
من الوالد الى الولد والمنافع دابره والولد جزا بابه فربما اشتبه عليه بها كما كانت خلاصا للاصل يكون
خلاصا للمجرى ايضا فيصير الجاهل بالحرمة وتاويل ان الجارية تحل لي كما حل بعسل المرأة شبهة تجزئ
اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لم يجد فان جهله بصير شبهة في سقوط الحد بخلاف
الزنى اذا اسلم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها فانه محذور الجاهل في غير موضع الاشتباه لا يصلح
شبهة دارنة للحد بخلاف الزنا فان الحر اذا اسلم ودخل دارنا ثم زنا طائفا انه ليس بحرام محذور لان
الجهل في غير موضع الاشتباه لا يصلح لذكر فان الزنا حرام والاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمة
على بلوغ الخطاب للشرع لتحقيق الحرمة قبله فلا يصير شبهة في سقوط الحد وجهل في اسلم في
دار الحرب ولم يهاجر عذر في الشرايع حتى لو مكث فيها ولم يصل ولم يصوم ولم يعلم ان عليه الصلاة
والصوم لا يكون عليه قضاءها الخفاء الدليل وعدم التقصير فان الخطاب انما زال في حقه
لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تقدر ايا استغناء شفرته لان دار الحرب ليست محل استغناء
احكام الاسلام فيصير الجاهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصود بطلب الدليل وانما جاء الجاهل من قبل
خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ وكذا جهل الوكيل
بالوكالة وجهل الماذون بالاذن وهما المراءى بالاطلاق عذر حتى لو نصر فاقبل بلوغ الخبر اليهما لم
ينفذ نصرهما على الموكل والمولى وقوله وضده اي جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالخبر عذر
خفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منها الصحة العزل والخبر اذا الوكيل يتصرف على ان لم
تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقتضى منه من كسبه وورقته والعزل والخبر يلزم
التصرف على الوكيل وتاخر دين العبد الى العتق ومودي بعد العتق من فالص ماله وفيه من الضرر

لا يخفى فيتوقف ثبوته على العلم وجهل الشفيع بالشفعة ابي سبب ثبوت الشفعة وهو البيع
لكونه عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان منس له حق الشفعة وجهل السكر بالافقة بالنكاح الولي عذرا حتى لا
يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لان دليل العلم في هذه الصور ضمني في حق هو لا ان هذه الامور لا يكون
شهوره ويستعمل الموكل بالعزل والولي بالمهر وما عدا ذلك بالبيع والولي بالنكاح فالحاصل العلم
للموكل والعبد والشفيع والسكر هذه الامور في كل واحد من هذه الامور الرام فترحمتم التصرف
بالعزل على الوكيل ونصير العين مضمونه عليه وسطل ولاية الماذون في التصرفات بالحج وبمزم على
الشفيع فترحمتم الجار بالبيع وبمزم احكام النكاح على السكر بالنكاح فتوقف ثبوت هذه الامور على
العلم كاحكام الشرع وكذا جهل الامة المنكوحه بالعتق او بحيار العتق عذرا حتى كان لها في مجلس
الخيار العلم لان دليل العلم بكل واحد منها في حقها اما العتق فلان السيد مستبد به فلا يمكنها
الوقوف عليه بل الاخبار واما الخيار فلان سبب ثبوته وهو زيادة الملك عليها حتى لا يعلم الا الخاص
من الناس بخلاف خيار البلوغ فانه اذا زوج غير الجسد الاوليا الصغير او العفيرة مع
النكاح ونشأ لها الخيار في قول يعنيفة ومحمد اذا ملكا امرأتهما بالبلوغ كالأمة اذا اعتقت
وسمى هذا خيار البلوغ وهو سطل السكوت في جانبها اذا كانت كرا فان لم يعلم بالنكاح وقت البلوغ
كان جهل منها عذرا لخفا الدليل الذي هو مستبد بالنكاح وان علمت بالنكاح ولم يعلم بالخيار لم يدر
وجعل سكوتها رضا لان العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لا تشتهر احكام الشرع في دار
الاسلام وعدم المانع من العلم **باب** ومنها الهزل وهو ما في اختيار الحكم والوصاية
دون مباشرة اختيار الشرط وشرط التصرف به وان لم يذكر في العقد ولا سابقا ولاهلي ولا احم
ولكن بحسب العرف بحسب ثبوت فان دخل على ما يمكن عرضه كالمسح فاما ان يهرل باصله او بقدر القوة
او الجنس وكل منهما اما ان سمع هذا الموضع على الاعراض او النساء او بسكنا او مختلفا فان
هرل باصله ثم اعرض بطل الهزل وبينا ان عقد فاسدا غير موجب للملك كشرط الخيار من المجلس
فمن نقضه او اجازة استغنى وجاز ومحب تقدره في الهزل بالثبوت عند اي حصة ولا لكلم يثبت
بدا للملك مع القبض وان سكنا او اختلفا صح العقد عنده ميلا الى جهة الايجاب بظاهر العدم
اتصال الهزل به وقالا بطل في السكوت وجعلوا القول لمدرعي البناء بالاختلاف ميلا الى اعتبار
المواضعة لسبقها حتى يوجد الناقض غنبا واللعادة وان هزل في العرض بان سببا الفين
والثمن الفان اعرضاهم او سكنا او اختلفا فالتمس به عنده والمواضعة عندها او بيا بالتمس

عنده

عنده ايضا لانها جرد في الاصل ملو على المواضعة فسد لانه شرط فاسد فتزحج الاصل على الاصل
بخلاف المواضعة في الاصل وان هزل في الجنس فسد لانها جرد في الاصل ملو على المواضعة فسد لانه شرط فاسد فتزحج الاصل على الاصل
الجمع في المواضعة على بالقدرة على صحة البيع باحد الطرفين والهزل بالالف لا اخرى شرط لا طالب له
فلم يفسد به وهما لمسعا العمل بالمواضعة في العقد فلو عرفت ان من المسمى هذا وان دخل على
مالا يفسد فاما ان لا يكون فيه مال كالطلاق والعتاق والعفو واليمين والنذر والهزل باطل
ثلث جده من جده وهزل من جده النكاح والطلاق واليمين ولا يفسد في سبب لا يرد حكمه فلو لم يكون
المال تابعا للنكاح فان هزل باصله لزم او بالقدرة واعرضه فالمسمى وبينا في المواضعة والناقض ان
النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد بخلاف البيع وان سكنا او اختلفا فالمسمى كالمسح او المواضعة لبيعة
المهر وروايتان وان هزل في الجنس واعرضه فالمسمى وبينا في الهزل بخلاف البيع فتوقف على تسمية
الثن وان سكنا او اختلفا بمهر المثل اتفاقا في رواية والمسمى عنده والمثل عندها في اخرى وان قصد
المال كالحلج والعتق مال والصلح عن عمد بطل الهزل عندها خيار الشرط سواء هزل باصله او ببدله
او بجنسه وبما وصح عنده بمسح المسمى عندها وبقي الطلاق مطلقا وعنده فتوقف على اختيارها كما
في خيار الشرط في الحلج من جانبها وان اعرضه بطل الهزل اتفاقا او سكنا او اختلفا فعنده القول المدعي
الجدر وعندها المدعي لبناء الهزل في الاقرار سطله للدلالة على عدم المخبر به وكذا التسليم الشفعة
بعد الطلب والاشهاد هزل هذا وان دخل على اعتقاد فان تنزرا كافر عن دينه وهزل بالاسلام
حكم لصحته كالمكره منزلة انشا لا يمكن رد حكمه **باب** ومنها احوار ضل المكسبه الهزل وهو لغا اللعب
واصطلاحا هو ان يراد بالشي غير ما وضع له والمراد بالشرع وضع الشرع او العقل فان الكلام وضع
لا فائدة معناه حقيقة كان ويجاز والتصرف في الشرع موضوع لا فائدة حكه فاذا اريد بالكلام غير
موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم
افادته الحكم اصلا فهو الهزل وظهر من المجاز والهزل والجدر مقابل الهزل وهو ما في اختيار الحكم
هول به والرضا به غير مناف للرضا مباشرة كشرط الخيار في البيع فانه بعدم الرضا واختيار جميعا
في حق الحكم لان علمه في الحكم لا غير ولا عدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبلان قوله بعت
واشتريت بوجد رضا العاقد واحصا فافكذا في الهزل بوجد الرضا والاختيار في حق السبب
ولا يوجد في حق الحكم لان الهزل في البيع بفسده وخيار الشرط لا يفسد وشرط الهزل واعتباره
في التصرفات التصريح به باللسان بان يقول اني اسع هذا الشيء ازا او اتصرف بالتصرف فلا خلاف

القول

ظ

ولا يكتفى بدلالة الحال ولا بشرط ذكر الهزل في العقد اذ لو شرط ذلك لاحتصل المقصود وهو ان
يعتقد الناس لتصرف الذي هزلا به جدا ولا يكون كذا كحقيقته بخلاف شرط فانه
مشتروط ذكره في نفس العقد والهزل لانا في الاهلية ولا وجوب شي من الاحكام ولا اعتبار في وضع
الخطاب بحال لكن لما كان اثر الهزل انه ينافي احكام الحكم والرضا به بحسب خرج الاحكام
بحسب اثره في الهزل وكل حكم سعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار فثبت مع
الهزل وكل حكم سعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع الهزل وحده ما يدخل فيه الهزل بل في انواع
انشاء تصرف واخبار عنه وما سعلق بالاعتقاد والانشاء على وجهين ما يحتمل النقص كالبيع والجاره
وما لا يحتمل كالطلاق والعتاق والاخبار ايضا على وجهين الاقرار بما يحتمل النقص والافتراض بما لا
يحتمل وما يتعلق بالاعتقاد ايضا على وجهين ما هو حسن كالامان وما هو قبيح كالردة والقسم الاول
وهو الانشاء الذي يحتمل النقص على بلته اوجدها ما ان يهزلا باصل العقد او بقدر العوض فيه او جسه
وكل منها اما ان يتفق المتعاقدان بعد المواقعة على الاعراض عن الهزل وعلى البناء عليه او على ان
يسكتا اي لم يحضرها شي او يختلفا في الاعراض والبناء فان كان الوجه الاول وهو اذا هزلا باصل
التصرف فان قال المبايع للمشتري مثلا اني اطهر البيع من الناس ولكنه ليس مع على الحقيقة بل هو ظاهري
واشهر عليه وانفق بعد التماسه المواقعة على الاعراض عن المواقعة فالتسليم صحيح وبطل الهزل
باعتراضها عن المواقعة وان هزلا باصله ثم بنيا انعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان
انقض به القبض حتى لو كان البيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت
له كشرط الخيار من الجاهل بوجوب فساد البيع على احتمال الجواز ومنع ثبوت الملك للتعاقب
لان خيار كل واحد منهما زوال الملك عما في يده فكذا الهزل فان نقص البيع احداهما انقضى لان لكل
واحد منهما ولاية النقص منفردة وان اجازة احدهما سكنت الاخر لم يجز على صاحبه لان
الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المحبر مسقطا خياره ولكن خيار الاخر يكتفي في المنع من
جواز العقد وان اجازة الاخر جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكم لعدم اختيارها الحكم وقد افترق
ذلك بالاجازة وقوله من نقصه او اجازة انقصه وجاز اي جاز على نفسه لا على الاخر وحبس تقديره في
الاجازة في الهزل بالثلث عند اي ضيقه حتى لو اجازة في الثلث مع العقد وبعده لا يصح كما
في الخيار المودع لو استقطاه في الثلث مع وبعده لا يصح لتقرر الفساد في المدة فكذا ههنا
ولا يوجب تقدره في الهزل بالثلث بمنزلة تحريم المتبيعين لم يثبت ببيع هزلا للملك وان اتصل به

القبض

القبض وان هزلا باصله ثم سكتا اي لم يحضرها شي او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما ساعلى
تلك المواقعة وقال الاخر بل عرضنا عنها مما انعقد عند اي ضيقه ميلا الى صحة الاحتياط فها هو العقد
انصال الهزل بالعقد وقال ابو يوسف وعبد بطل العقد ان سكتا وانفقنا على انه لم يحضرها شي وان
اختلفا في البناء والاعراض جعلنا القول المدعى البناء ميلا الى اعتبار المواقعة لسبقها الا ان يوجد نص
ينقضها اعتبار المعادة وان هزلا في قدر العوض بيمينتين والتمس الفتيان تواقعا على البيع بالبيع
على يكون التمس الفتيان اتفاقا على الاعراض مع البيع والتمس الثاني وان سكتا او اختلفا في البناء والاعراض الهزل
باطل والتسمية صحيحة عند اي وصف حتى انعقد البيع باليمين وعندها العمل بالمواقعة واجب حتى
سقط البيع بالتلف والالف الذي هزلا به باطل فان عنده الاصل هو الجرد والعمل به اولى ما لم يكن وفها
الاصل هو المواقعة وكان العمل بها احق عند الامكان وان اتفقا على البناء على المواقعة فالشبهة ايضا
صحيحة فكون التمس عند العمل لا المتعاقدين جدا في الاصل اي في العقد والمواقعة السابقة انا
يعتبر اذ لم يوجد منها ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانها جدا في اصل العقد
وقصد ابي جابر ان يلو على المواقعة في العوض لصار العقد فاسدا لان احد الطرفين غير داخل في العقد
فيصير قبول العقد فيه شرطا لان عقاد البيع بالتلف وبغيره كانه قال لعنك بالعس على ان لا يحب احد
الالفين لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط
فاسد لانه ليس من مقتضيات العقد وفيه منع لاحد المتعاقدين لانه لا يفسد العقد به والامكان كذلك
لا يمكن العمل بالمواقعة في اصل العقد باحد وواقعة في وصف العقد الهزل وهي الواقعة
بالبدل لا تدفع كل من المواقعتين الاخرى في غير محل الاصل على الوصف فان العمل بالمواقعة في اصل العقد وهي
ان انعقد البيع صحيح عند تعارض المواقعتين اولى من العمل بالمواقعة في الوصف وهي ان لا يخلو
الثاني لان الوصف تابع والاصل مسوع فكان اولى بالاعتبار من الوصف اذا كان العمل بالاصل اولى وجب
اعتبار التسمية فكان التمس الفتيان بخلاف المواقعة على الهزل في اصل العقد اذا اتفقا على البناء والعمل
بها بالاتفاق لانه لم يوجد هناك معارض يمنع عن العمل بها وقد وجد المعارض ههنا وهو قصد ما الي
تصحيح العقد فلذلك سقط العمل بها وان هزلا في الجنس اي تواقعا على البيع بما به دينار على ان يكون
التمس الفديهم مع البيع مطلقا اي على كل حال سواء اتفق المتعاقدان على الاعراض او على البناء او
على السكوت اي انها لم يحضرها شي او اختلفا في الاعراض والبناء وهذا استخصان وفي الفتيان من البيع
فاسد لانها قصد الهزل بما سميها ولم يذكر في العقد ما قصد ان يكون ثمتا ولا يكتفى بالذكر قبل العقد

بل بشرط ذكر البدر فيه متى البيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يقع بالقبض بل بالقبول وهو اقتضا
الجد في اصل العقد ههنا فلا بد من صحة ذلك بان العقد عا سمي من البدر وفوقه يوسف وعمر بن
الهرزل في الجنس ومن البدر في قدره بان الجمع بين المتواضعين وهما المواضع على صحة العقد والمواضع
على الهرزل في مقدار البدر يمكن بان يحل العقد منعقدا بالقبول وان كان المسمى البدر لان الف موجد
والهرزل لا يفتقر شرط لا طالب له لانها وان ذكره في العقد لا يطلبه واحدها لاتفاقها على انه هرزل
وليس لغيرها ولا ليه المطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة العباد لا يفسد به العقد واذا كان كذلك
ينعقد البيع بالقبول على الاخر واما الهرزل بجنس البدر فالعمل بالمواضع في العقد وهو ان ينعقد العقد
صحيا مع العمل بالمواضع بالهرزل غير ممكن لخلوه عن الثمن فتعين المسمى لان العمل بالمواضع في
العقد وهو ان ينعقد صحيا او لان العقد اصل والتمتع فرع ولا يمكن العمل بها ابتعا تسمية فذلك
ان ينعقد البيع على الرضا بغير المساهة لاعلى الدراهم هذا اذا دخل الهرزل على ما يمكن نقتضيه وان دخل الهرزل على
ما لا يحتمل التفضيل لا يجري فيه الفسخ ولا اقاله بعد ثبوته وهو الوجه الثاني من الوجه الاول الذي هو
الانكشاف اما ان لا يكون فيه مال كالطلاق والعناق والعفو عن القصاص واليمين والنفذ فالهرزل
فيه باطل والتصرف لازم لقوله صلى الله عليه وسلم ثلث جده من جده وهرزل جده النكاح والطلاق واليمين
ففي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي ثباته لولا ان لا يثبت لان العفو عن القصاص
من قبيل الاعتناق لانه احيا كالاعتناق والاعتناق مذكور في بعض الروايات وشبه الطلاق ايضا من
حيث انه اذا غشي عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض تطبيقه مع تطليقه كالمطلقة والنفذ
شبهه اليه من حيث انها التزام شئ كان اليه من التزام الكفارة ولان الهازل رضي السعدون
الحكم فيما لا يحتمل كره الرد بالاقالة والفسخ والتراخي بخيار الشرط فلم يزل الهرزل لا يمنع انعقاد
السبب واذا انعقدت صدركه واما ان يكون المال فيه بيعا كالنكاح واما ان يكون المال فيه مقصودا
مثل الخلع والاعتناق على مال والصالح عن دم الهرز فهو منقسم على الوجه الثالث لانه اما ان يهرز
باصل العقد او بقدر العوض فيه او بجنسه وكل واحد من الالوجه الثالث اما ان يتفق المتعاقدان
بعد المواضع على الاعراض عن الهرزل وعلى البناء عليه او على ان يسكتا او يختلفا في الاعراض
والبناء واما ان يكون المال في النكاح تابعا اذا المقصود الاصل فيه ما وقع المال في مقابلته ولهذا
صح ما هو المقصود الاصل بدون ذكر المال ويحتمل فيه من جهة ما لا يحتمل في غيره فان يهرز في
اصل العقد بالنكاح بان يقول امراه اني اريد ان تزوجك بالفسخ وبجبا طلاقا وههنا لا يوافق المرأة

ووليها

ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة وتزوجها فالهرزل باطل والعقد لازم وان يهرز بقدر البدر
واخرضا عن الهرزل فالمسمى وهو الاثنان مثلا لازم وان اتفقا على البناء فلهما موضع وهما لا يفتقران خلاف
مسئلة البيع عند اي جنس في النكاح لا يبطل بالشرط بخلاف البيع فانه يفسد بالشرط الفاسد
وان سكتا اي تفقا انه لم يحضرها شئ واختلفا في الاعراض والبناء فالمسمى ثابت وهو الاثنان كالبيع
وهو رواية اي يوسف عن اي حنيفة فان التسمية في العقد مثل البدر وفي ابتداء البيع جعل يوسف
العمل بصدقه الاجابة ولي من عمل بصدقه المواضع او المواضع ثابته وهو رواية محمد عن اي حنيفة فانه
ذكر عنه ان النكاح جائز بان يهرز بخلاف البيع لان المهر تابع في هذا فلا يحل مقصودا بالصحة وان يهرز
في الجنس بان توافقا على الدنا بغيره وعلى ان المهر والحقيقة الدراهم فان عرضا اي اتفقا على الاعراض
فالمهر ما سمي وان بنيا اي اتفقا على البناء فمهر المثل واجبا لا يتناق بخلاف البيع لان البيع لا يفسد الا
بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية وان سكتا اي تفقا ان لم يحضرها شئ واختلفا في الاعراض
والبناء فمهر المثل واجبا لا يفسد في رواية محمد والمسمى واجبا عند اي حنيفة في رواية اي يوسف
وبطلت المواضع ومهر المثل واجبا عند اي يوسف ومحمد وان قصر المال مثل الخلع والعتق قال
والصالح عن دم محمد فهو منقسم ايضا على الالوجه الثالث المتقدمة اي اتفقوا على مهرها واما كالمال
مقصودا في هذا النوع لان المال لا يحبه بدون الذكر فلما شرط المال علم انه مقصود والهرزل باطل
عندها في جميع الوجوه سواء يهرز بامله او بقدره او بجنسه لان الهرزل يفتقر شرط الخبر والخلع لا
يحتمل شرط الخبر لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال ان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا لا
ملك الرجوع قبل القبول وقبلها شرط لليمين فلا يحتمل الخبر كسائر الشروط واذ لم يحتمل خبر
الشرط لا يحتمل الهرزل ايضا وصح الهرزل عند اي حنيفة بغير المسمى عندها ويقع الطلاق مطلقا سواء
اختارته او لا وعند اي حنيفة يتوقف على اختيارها لان الهرزل منزله خبر الشرط في الخلع من
جانبها وقد نص عن اي حنيفة في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يوجب المال
حتى تثنى المرأة بفتح الطلاق ويحب المال وان يهرز باصل التصرف والبدل جميعا واعراضا عن المواضع
بطل الهرزل ووقع الطلاق وجب المال اتفاقا اما عندها فظاهر اذ الهرزل لا يمنع وقوع الطلاق وجوب
المال واما عندها فذلك لان الهرزل باطلان الهرزل باقيا بالاعراض عنه وان سكتا ولم يحضرها شئ فالتصرف
جائز لازم بالجماع وان اختلفا في الاعراض والبناء فعند اي حنيفة القول للرجل في الاعراض حتى
لزم التصرف في حب المال لانه جعل الهرزل موثرا في اصل الطلاق بالمنع من الوقوع كما جعل موثرا

في البيع عند اختلاف المتعاقدين في البيع يعتبر قول من يدعي الاعراض ترجحاً للمدعي الذي هو الأصل
عنده على المدعي الذي هو خلاف الأصل فكذلك ههنا وعندنا القول للمدعي البتة ان التصرف لازم واجب
ولا يفيد اختلاف المتعاقدين في البتة على الهزل والاعراض عنه لان الهزل عندنا لا يؤثر في أصل التصرف
ولا في المال في حال اتفاقهما على المتكافؤ في حال الاختلاف ولو جرد الهزل في قرار سطل لا قرار سوا كان
اقراراً لما احتمل المفسخ او ما لا يحتمل لان لا قرار يعتمد صحة المخبر به والهزل يدل على عدم
المخبر به وكما لا قرار ينجم الشفعة بعد الطلب والاشهاد ههنا باطل طلب الشفعة على ثلثة او حطه
واشبهه وهوان يطلبها كالمبيع حتى لو لم يطلبها على الفور بطلت شفعتها وطلب التفرغ والاشهاد
وهوان نهض بعد الطلب وشهد على الباع او على المشتري وعندنا العتار على طلب الشفعة فيقول
ان فلان قد اشترى هذه الدار وانا شفعتها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهد واعلى ذلك
وهذا الطلب حتى يسقط شفعتها حتى لا سطل لنا خبر بعد وطلب الخصومة والتلك فاذ اسلم الشفعة
ها لا قبل طلب المواتية بطلت شفعتها لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختاراً اذا اشتغاله
بالسليم هان لا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانا يبطل بحقيقته السكوت مختاراً بعد العلم
بالسكوت لانه دليل اعراض فكذلك ابا السكوت حكماً بعد طلب المواتية وطلب الاشهاد اذا التسليم بطريق
الهزل بطلت الشفعة باقية لان التسليم من ضمن ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب
المواتية والتفرغ على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة هذه هي النوع الثاني الذي
هو خيار عن الاشهاد وان دخل الهزل على اعتقاد فان تبرا كافر وههنا لا سلام حكم بصحة اسلامه
كالمكره لانه منزلة انشأ لا محتمل حكم الرد والتراخي **فصل** ومنها السفه والايثار
الا هلية ولا الاحكام وليس سبب للنظر ومنع المال عنه او بلوغه عقوبة او غير معتول فلا يقاس
عليه وقال اوجب النظر للمسلمين ولدينه لا لسفاهه اجاب بانه جائز لا واجب كيف قد تضمن ضرراً
فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون اجل اليد التي هي بعد طارئة والاهلية هي بعد اصلية ولا يبطل
الاعلى الا دنى قالوا فثبت له هذه النوعين فثبت رد نظر المسلمين للسفيه من حيث
هو ولهذا تقدمت طرق الحجر فسمع القاضي على المدعيون المتعاضد مع ماله في الدرس والحجر عليه لئلا يبيع
ماله بحسنه ويحطه على الغرما ومن العوارض التي تشبه السفه وهو في اللغة الخفة والتحرل
يقال سفهت الراح الثوب اذا استخففته وحركته وفي الشرع خفة تعتري الخسان فتجمل على
العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل صفة وعلى هذا ارتكاز المحطورات من السفه

في اصطلاح

وفي اصطلاح الفقهاء عليه اسم السفه على تميز المال والافادة على خلاف مقتضى العقل والشرع ولم يفهم
عند الإطلاق ارتكاز معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقه وان كان ذلك سفهاً حقيقه والسفه
لا ينافي الاهلية لا يحل القدرة طاهر السلامة التركيب وبقي القوي العزيز يعلى حالها ولا ينافيها
نور العقل لا ان السفه يكابر عقله في عمله فلا يجرم سوى مخاطبة عقل امانته انه مخاطب بالاداء في الدنيا
ان لا يجازي عليه في الآخرة ولا نافي السفه ايضا الاحكام اي لا مع احكام الشرع لانه لا ينافي العقل لا يحل
امانة المدعي وجوب حقوقه في اهلها في حقوق العباد وهي التصرفات بطريق الولي فان حقوق اهل
اعظم فانها لا يحل الامن هو كامل الحال خلاف حقوق العباد فثبت ان السفه لا يمنع الاحكام ولا
يوجب سقوط الخطاب في اختلافه وجوب النظر للسفيه لعله يحوز راعى التصرف واثباته الولاية
للغير على ماله صوتاً له من المضايح كواجب الصبي والمجنون فقال ابو حنيفة لا يجوز الحجر عليه في التفرغ
بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد يجوز الحجر عليه بسبب السفه عن التصرفات المحتملة للمفسخ وهي ما
يبطل الهزل دون ما لا سطله على سبيل النظر له واصح ابو حنيفة بانه حر مخاطب فيكون مطلقاً تصرف
في ماله كالرشيد فان كونه مخاطباً بسبب اهلية التصرف اذا التصرف كلام ملزم واهلية الكلام
بكونه مميزاً والكلام الملزم بكونه مخاطباً وبالحرية بقت المال كونه يكون المال خاص ملكه بسبب اهلية
وبعد ما صفة التصرف من اقله في محله لا يمنع نفوده الامانة والسفه لا يبطل ما نفاه من نفوذ التصرف
لأن السفه لا يمنع لا يوجب انقضاء العقل ولكن السفه يكابر عقله في التمييز مع علمه بقصده
وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون السفه سبباً للنظر لكونه معصية لا ترى ان من قصر في حقوق اهل
منه لم يوضع عنه الخطاب ان تقدمت الواجبات وتكثرت المفارقات والادليل على ان السفه بحسن
في برون العباد بطريق العقوبة ولا سطل عباراته حتى مع طلاقه وعتاقه ونذره ويمينه واقاراه على نفسه
بالاسباب الموجبة للعقوبة ولا يعطل عليه اسباب العقوبات في الحدود حتى لو شرب الخمر زناً وسرقاً
قتل انساناً عدا انقام عليه الحدود وحجب عليه القصاص وفضل العقوبات تدراً بالشبهات ولو جاز
الحجر عليه بطريق النظر لكان الاول ان الحجر عليه من الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان ضرره يلحق
بنفسه والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه مع ماله اولى قوله ومنع المال عند اول
بلوغه انشأه الي جواب سوال تقدير السؤال انه منع المال عن السفه او بلوغه اذا لم يفسد منه الرشيد
فدل على ان السفه سبب للنظر للسفيه تقرير الجواب ان منع المال عن السفه مع عقوبة فان
سببه جنابة فهو مكابرة العقل واتباع الهوى ومنع المال صالح الجزاء كاجابة المال فجعل جزاء

بكاله

وعقوبه وثبت بالنظر غير معقول المعنى لان منع المال من مالك مع كمال العقل وتبين غير معقول المعنى
فلا يثبت عليه غير ذلك وقال ابو يوسف ومحمد وحيد النظر للمسلمين ولهم السفيه لا لسفهاء فان ضرر
السفيه يعود الى المسلمين لانه اذا افنى ماله بالسفاه والتبذير صار وبالاعلى المسلمين وعيا لا يعلم
وستحق النفقة من ثمن المال والجهر على الجهر لرفع الضرر عن العامة مشروع بالجماع كما في الفتى
الماجن والطيب الجاهل والمكاري الكفلس وحقق من السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا للسفاه
لستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حسبه له وهذا الوفاة نصلي عليه
وكذا اكل فاسق حقا لا سلامه اجاب بوحيفة بان النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبر
لجوز العفو ولا يجب ثم النظر من هذا الوجه انما يتضمن ضررا فوق هذا الضرر وقد تضمن
ههنا ضررا فوقه لان في ثبات الحجر بطلان اهلية والحاقه بالصبي والمجنون لاجل يد المالك التي هي نعمة
طاره فان منع المالك منه ابطال نعمة زائدة عليه هي يد المالك والاهلية نعمة اصلية فلا يجوز ابطال هذه
لصيانة المال فانه لا يطل الا على بالادنى قال ابو يوسف ومحمد ثبت للسفيه هذه نعمة اليد واللسان
والاهلية رفقا فاذا افنى ثبوت هذه الامور الى الضرر في حقته وفي حق المسلمين وجب رد هذه الامور
لرفع الضرر عن المسلمين لا للسفيه من حيث هو ولا في الحجر لرفع الضرر عن المسلمين بعد طرق الحجر
فليس التامس على المديون المتع من ماله في الدين ويجوز على المديون اذا اضعف ان تنفع ماله تلبية وحطه
على انقرض وفي هذا الحجر نظر للمسلمين **قوله** ومنها الخطا وهو عذر يسقط حوائج
اذا حصل من جهته او شبهة في العقوبات فلا يثم ولا يوجب الحد ولا قصاص وليس عذر في حق العباد
فيجب ضمان الاموال لهم لعصاة المحل ووجبت الرية على وجه التخفيف في الكفارة لتقصير في
السبب ووجه طلاقه ومنعه الشافعي اعتبارا بالنام قلنا منافع اصل العمل العقل فلا يثام البلوغ
مقامه والعلم بدوام العمل به من غير سهو حرج فاقم البلوغ مقامه مع انه لا يخلو عن تقصير فلم
كن سببا للكرامة ولهذا لم يلحق الخطا بالناس في بقا الصوم **وهو** من العوارض المكسبة للخطا
وهو ضد الصواب والعدول عنه ومنه قال الله في خطية قال الله تعالى ان قتلهم كان خطا كبيرا
هو ضد الصواب لا ضد العدم وقد مراد بالخطا ضد العدم كما في قوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ وقوله
الله عليه رافع عن امي الخطا والنسيان ومن الخطا هذا المعنى ان يكون عامدا الى الفعل لا الى
المفعول كمن زنى الى انسان فلهذا انما هو قاصدا الى الرضا لا الى المرمى اليه وهو الانسان الخطا
الذي هو ضد العدم عذر في حق الله تعالى اذا حصل من جهته او حتى لو اخطا في القبله بعد ما اجتهد

يسقط به

لا يثم

لا يثم ولو اخطا في الفتوى بعد الاحتياط لا يثم ولا يسقط بالخطا حق العباد
فانه لو جعل عذرا في سقوط الحق لوان لم يثم مال الانسان خطا بان يري اليه شاة او برة على ان يصيد
او اكل مال انسان على طرائق ملكه لرجح الضمان لانه ضمان مال الاجرة فلو انفق عمة المحل وكونه خاطيا
لا يثم في عصاة المحل وقوله وشبهه بالروح عطف على قوله عذرا اي اخطا شبهة في العقوبات اي
شبهه داريه في بان العقوبات حتى لو زنت اليه غير امراته فوطي على طرائق امراته لا يثم ولا يوجب الحد ولو
ري الى انسان على طرائق انه صيد فقتله لا يثم اثر القتل العمد وان كان يثم انه تولى القتل ولا يوجب القصاص
لانه عقوبه كاطلاقه على المخذور وجبت بسبب اخطا الدية لان من حقوق العباد وجبت ضمانا للمال فلا
وجوب عذر لخطا او اخطا في نفسه عذر صالح في سقوط بعض حقوق فيصالح سببا للتوفيق في الفعل وهو
الاداني ما هو صله لان مني الامارات على التوضيح والتعريف وان لم يصليح سببا للتوفيق في اصل البدل
فلذلك جبت على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفا على الخاطي ومنعه الشافعي اعتبارا بالنام فان الطلاق يقع بالكلية
والكلو انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح والخطي غير قاطع فلا يصح طلاقه كالنائم واصحابه اي حنيفة قالوا ان
النوم مناف لاصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال العقل فكانت اهلية القصد معدومة ببقا
من غير حرج في ذلك فلا يقيم البلوغ عن عقل مقام القصد في النائم لان الشافعي قال انما يقيم مقام
غيره بشرط واحد هما ان يصليح دليل عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرجا فانه فيستقل حكم
عند وجودهما الى الدليل بغير الاول الشرط في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل
باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي ويذكر اما في اخطا في مقام القصد البلوغ عن عقل العاقل
الشرطي في حق الخطا في صلاحية البلوغ عن عقل لان يكون دليل عليه ولخرج في الوقوف على الاصل فان العلم
بدوام العمل بالقصد من غير سهو حرج فاقم البلوغ عن عقل مقام القصد في الخطا ولم يثم مقامه في النائم مع ان
الخاطي لا يخلو عن تقصير في التثبت فلم يصليح سببا للكرامة فتعلق بالسبب الظاهر فيقع الطلاق
ولان اخطا لم يصليح ان يكون سببا للكرامة لم يصليح اخطا بالناسي في بقا الصوم فان من اكل ناسيا
لصوم استوجب بقا الصوم من غير اداء هفوه كرامه ثابتة للناسي شرعا فلم يلحقه بالخاطي وهو الذي
اراد ان يقتصر من نسبتها لما حلقه في استحقاق هذه الكرامة لانه ليس في معنى الناسي لا مكان التقصير
في حقه بخلاف الناسي **قوله** ومنه الاكرامه والختم رخصي الاحكام ان المجا
من العباد لا يمكنه تركه وصار قوله كمر كمر التفتش غير مكلف وان جاز عقلا فمستنع

لعله
عبد الضمان
بشهادة
الخطا
ولعله
القلم
والله اعلم
بما
لا يعلم

لعله
لنقصير في السبب
صفحة العمد
القصاص
قالبها
وصح طلاقه
لا يثم

الغير ولو قطع فان كان الطرف المومن من الحرمة بالنفس وكذا الزنا لان فيه فساد الفرائس ان
 كانت المرأة منكوبة الغير وضباع النسك ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واحظر عند الاكراه في
 الميعة والحج والغير برأي لاسق الحرمة مع الاكراه الكامل وهو الاكراه الملقى في هذه الاثبات لا حرمة
 هذه الاثبات لم يثبت بالنسبة لاعتبار الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وحر
 في اجزاء كماله الكفر على اللسان لان فيه قواش التوحيد صورة لا معنى لانه معتقد وحدا فيه انه تعالى بالقل
 وهو الاصل والاقراء باللسان مرة واحدة كاف تمام الايمان وما بعد ما دام على ذلك الاقرار بها لا جرم
 يفوت له او لم وذلك لا يوجب ظلالا في الايمان بل بقاء اصل الطمانينة ولكن لما كان الاجراء كذا
 صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع بفوت صفته في النفس ضرورة ومعنى فاجتمع
 ههنا صقان حق العبد في النفس وحق الله في الايمان وكذا استوي المحققان لترجح حق الله على حق
 الله تعالى لشدة حاشية العبد وغنى الحق تعالى فليكن في ترجيح حقه ههنا لانه يفوت في الصورة
 والمعنى وحق الله لم يفت معنى فلهذا رخص له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد بذل نفسه لاد
 دين الله فكان شهيدا ورخص له ايضا في فساد الصلوة وفي فساد الصوم وهو مقيم لان صفته في نفسه
 يفوت اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى بدل فان صبر لم يفعل ما امر به حتى يقتل كان ما جرم الله
 متمسكا بالعزيمة لان حق الله وهو الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه وفيما فعل اطهار الصلابة
 في الدرس ورخص له في التلاوة لا الغير حتى لو تقتلنا او لاقتلنا ما لا غير وقد رخصه الى فلان وترمينه
 في ملكه له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام جعل المال وقاية للنفس
 ولو صبر عن التلاوة لكان الغير حتى لم يكن ما جرم الله لان حرمة المال اجل صاحب المال اقية حال الاكراه
 لبقاء حاشية اليه متى حرام التعرض لمقاديل الاحرام فاذا صبر عن التعرض حتى يقتل فقد بذل
 نفسه لدفع الظلم عن مال الغير ولا فائدة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا وحر
 ايضا في الجنازة على الاحرام كما لو قيل له لنقتلنا او لنقتل هذا الصبي فله ان يقتل ورفض في
 يمكن المرأة من الزنا وفلقت المرأة الرجل في الرخصة حيث رخص لها في التمكن من الزنا بالاكراه
 الكامل ولم يرض للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان ملكيتها من الزنا وان كان تعرضا لحق محترم
 في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الذي هو المانع من التعرض في جانب الرجل
 لان لسهة الولد عن المرأة لا تنقطع فلم يكن معنى القتل لان الاكراه الكامل او جيب التعرض
 في جانب المرأة تمام الاكراه الفاصري الاكراه بالقياد وبالجس شبهه في درء الحد عنها

بخلاف

بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب التعرض في حقه لا يصير الفاضل صريحا في سقوط الحد وهذا
 الذي ذكرناه ثبوت الخطأ على المكروه ولا منافاة الاكراه الاختيار لانه لو كان الاكراه منافيا للاختيار
 لسقط بالاكراه ولو سقط الاختيار لبطل الاكراه لان الاكراه فيها لا اختيار فيه لا ينصرف ان
 الطويل لا يكون على ان يكون قصيرا وبالعكس لان الاكراه حاصل للمكروه على موافقة الملقى فيكون مختارا في
 الفعل لا لو لم يكن مختارا لم يكن موافقا فلا يكون مكروها واذا لم يكن الاكراه منافيا للاختيار لم يكن منافيا لشي
 مثلا لقول ولا تفعل الكونها صادرة عن هلبة واختيار قول وانما اثر الكامل منه جواب لما يقال اذا
 لم يكن الاكراه منافيا للافعال والافعال فابن مطهر اثره تقرير الجواب بان اثر الكامل من الاكراه في تبديل
 النفس اذا حمل المكروه المكروه على المكروه عليه ولم يمنع عنه مانع يصير الفعل مفسورا الى المكروه واثر
 الفاضل في تفويت الرضا لا في تبديل النسبة ولا يكون الاكراه موثرا في اصدار قول وفعل والاصل الجواب
 في هذا الباب للشايق ان الاكراه الباطل وهو الذي يحرم الاقدام عليه مطل الحكم عن المكروه مطلقا
 فعلا كان ما اكروه عليه او قول لان الاكراه بطل الاختيار ووجه القول بالقصد والاختيار ليكون القول
 باعتبار القصد ترجمه عما في الضمير ودليلنا عليه في بطل القول عند عدمه الا ترى ان الكلام لا يح
 من التمام لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح فعرفنا ان صحة الكلام
 باعتبار كونه ترجمه في الملبس والاكراه دليل على ان المكروه متكامل لرفع الشر لا لبيان ما هو مراد قبله فصار
 في الاكراه فوق الذي لا قصد له ولم يرد شيئا اخر ومنه في الاكراه بان جعل عذر رادع الفعل فان امكن
 نسبتها الى المكروه الملقى بسبب اليه والباطل وانما جعل الاباحة دليل على تمام الاكراه لان الاباحة تدل
 على تمام العذر في حق الله كما في حق المظفر فاذا ثبتت الاباحة في حال الاكراه عرفنا ان الاكراه قد تحقق
 وان الاكراه صار ملجيا فكان تاما فعلى اصل الشايق في معنى الملجى المال اذا اكراه على التلاوة طال الفيلان
 الفاعل يصلح كونه في التلاوة فيمكن ان ينسب الفعل الى الملجى فيبطل الفاضل عليه ويصير الملجى جزءا
 صيدا المحرم والاصرام بان اكراه الحلال على قتل صيدا المحرم او اكراه المحرم على قتل صيد ففعلا لا شيء
 الفاعل من جزاء الصيد ولكن جزاء الصيد على المكروه لانه فان لم يكن مضمونه بالاتلاف فاشبهه فان
 الشاة مسبب القتل الى المكروه لانه قتل المكروه لا لباشر ابيع الاقدام عليه وحده الزنا لعدم ابيحة
 الزنا بالاكراه وبطل القاتل بالاكراه لانه لا يرد عدم ابيحة القتل بالاكراه فلم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل
 المباشرة كونه ولهذا اياها لا اتفاق ومقتل الملجى ايضا بالنسبة لباشره حقيقة فان النسبة اذا
 تعين للقتل ما بمنزلة المباشرة ومما اسلام اخرى بالاكراه لان الاكراه اخرى جازية دون الذي فانه

لا يصح اسلحه بالاكره لان الكراه الذي اطلد مع مع للذين امواله بالاكره لفعله اكرهه فان
 اكرهه حق واصلها على صنفه ان الاختيار الصحيح هو ان يكون اختياره مبنيا على اختيار
 الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكره كان قصده بالمباشرة دفع الاكره حقيقته فيصير الاختيار
 فاسدا لا يتقارب على اختيار المكره وان لم ينعقد املا فالاكراه مفسد للاختيار فان عورض هذا
 الاختيار الفاسد باختيار صحيح وهو اختيار المكره المسمى بقرحة الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد
 ان امكن وذلك لاحتمال نسبة الفعل الى جعل الاختيار الفاسد للمكره معذوما في مقابلة الاختيار
 الصحيح للملحق واذا جعل الاختيار الفاسد معذوما صار المكره بمنزلة معذوم الاختيار فصير
 المكره آلة للمكره فيصير الفعل منسوب اليه لا الى المالكه فيما يحتمل ذلك في الاكره الكامل والا
 اي وان لم يحتمل ذلك ان يكون الاكره قاصرا لا يستقيم نسبته الى المكره لان المكره انما صار
 يصير كآله عند كمال الجأ لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس في الاكره
 القاصر ذلك فلا يقع المعارضه في استحقاق الحكم فبقى مفسرا الى الاختيار الفاسد لانه صالح للملك
 ولما فرغ من تهديد الاصل شرع في تفريع الاحكام عليه والتصرفات كلها منقسه الى اثنين
 ما يمكن نسبته الى المكره فمحل المكره آلة وما لا يمكن نسبته اليه فيقتصر على المكره قالوا كل ما لا
 تطلع فيه آلة لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره فاقصرت على المتكلم فسد الاكره مطلقا سواء كان
 كاملا او قاصرا ما احتل الفسخ وتوقف على الرضا والتصرفات كالبيع والجاره لان الاكره سواء
 كان كاملا او قاصرا لا يقع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله لكنه منع فناداه لقوات
 الرضا الذي هو شرط النفاذ فمعد لصفاته لفساد لقوات الرضا حتى لو كان التصرف جائزا وتوقف
 على الرضا كالطلاق والعناق ينفذ من المكره كما ينفذ من الطابع ولو اجاز التصرف بعد زوال
 الاكره صرحا او دلاله مع لان رضاه قدم والفساد كان معني ما يتم به العقد فيزول المعنى
 المفسد بالجاره كالبيع بشرط اجل فاسدا وخيارا فاسدا اذا اسقط من له الاجل والخيار بشرط
 له قبل تفرده كان البيع جائزا مكملا ههنا وبطلت الآثار كلها حتى لو اكره بقتل وان لا يفسد
 او حبس على ان يقر بعتق ماض او طلاق او نكاح او رصده او في غير ذلك او عفو عن دم عير او
 بيع او اجاره او دين في ذمته او ابرأ عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لان
 الاقرار ضير محتمل للصدق والكذب واعتماد صحته على قيام المخبر به وانما يوجب الحق اعتبار
 رجحان الصدق ودلالته على قيام المخبر به اي وجوده وقد قامت دلالة عدم المخبر به لان

المكره

في غيره

لانسان

وجود

وجود الاكره دال على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة على المخبر به لانه يتكلم دفعا لما اكره به عن نفسه
 وما لا يحتل الفسخ ولا يتوقف على رضا واختيار كالطلاق والعناق والتكلم لم يطل لعدم بطلانه
 بالهزل وهو مناف للاختيار والرضا بالحكم ولعدم بطلانه بشرط الخيار وبشرط الخيار مناف للرضا
 بالحكم والاختيار والاكره مفسد للاختيار لا مناف له لان لا سطل به طريق الاولي واذا اكرهت
 المراه بوعيد تلفت وحبس على ان يعمل من زوجها الخلع على الفدية ثم قبلت ذلك منه وقد دخل
 بها بالطلاق يقع ولا يجب على المراه شي من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضا والاكره لا ينعقد
 الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعلم الرضا بالسبب والحكم والتزام المال ينعقد عند عدم الرضا
 وكان المال موجودا لم يتوقف الطلاق عليه لان وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقتول
 فيقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال فانه يتوقف على وقوع الطلاق على قبولها فانما
 قبلت وقوع الطلاق ولا يجب المال بخلاف الهزل في اصل الخلع وعوضه حيث لا يقع الطلاق لم
 ترض المراه بالتزام المال لان الهزل مناف لاختيار الحكم والرضا به ولا يكون منافا للرضى والاختيار
 في السبب واذا كان الهزل غير مناف للرضا والاختيار في السبب صح التزام المال بالهزل موقوفنا
 ان يفسد حكمه وهو اللزوم عند تمام الرضا به فيتوقف الحكم على وجود المال ووقوع الطلاق على
 وجود الاختيار والرضا به فاما الاكره فلا ينعقد للاختيار في السبب والحكم وانما ينعقد للرضا بالحكم
 فلو جرد الاختيار في السبب والحكم تم العقد القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب المال فكان
 المال يذکر اصلا وما يصلح ان يكون المكره فيه آلة كالتلاف مال ونفس فانه يمكن للمكره ان ياخذ
 المكره ويضرب به نفسا او مالا فيتلوه لزم الملحق الكامل منه حكمة لا يمكن النسبة الى المكره نفسا واختيار
 المكره في حبس القصاص وضمان المال على المكره لان المكره ملحق الى هذا الفعل والجاره بالملح الجاهل
 محل الملحق آلة الملحق آلة الملحق فيما يصلح ان يكون آلة اذا لم يلزم منه تغيير محل الجناية لان الانسان
 مجبور على صباه حيوة فلما هدر بالقتل يطلب لنفسه مخلصا عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بالقتل
 على ما اكره عليه بقتل عليه وان كان حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير
 مجبولا على هذا الفعل بعصية الطبع واذا فسد اختياره الحق بالآلة التي لا اختيار لها ومار
 بمنزلة سيف في يد المكره استعمله في قتله مصير القتل مفسر بالآلة لا بالآلة التي لم تكن المكره ههنا
 يصلح ان يكون آلة للمكره في القتل بان ياخذ يده مع مقتله وليس في عمله آلة تبدل محل الجناية
 ايضا لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل لكان حنة على المقتول وجبه للفرد وبان جعل

الفاعل آلة ونسب الفعل الى المكرة لم يتغير محل الجنابة واصلحية الآلة وعدم لزوم تبدل
 محل الجنابة جعل المكرة آلة للمكرة ونسب الفعل اليه ملزم للمكرة حكم الفعل واذا جعل المكرة آلة
 بالخرق الذي ذكر ما رتبته وجود الفعل ايضا فالجواب المكرة لانه نقل من المكرة اليه فملزم للمكرة
 حكم الفعل وهو وجوب نقصان انتداء وخرج المكرة من توسط فلا ملزم شي من حكم الفعل منه
 قصاص ولا دية ولا كفارة وما لا يصلح ان يكون المكرة فيه آلة كالاكل والزنا لا يحتمل النسبة الى
 المكرة فيقتصر على المكرة وما صلح ان يكون المكرة فيه آلة صورة لا محلا اي محل الاكراه غير الذي
 يلائقه الاتلاف صورة لا استقلال النسبة من المكرة الى المكرة فتضمنه ابطال الاكراه كما اذا اكراه محرما
 على قتل صيد يقتصر على الفاعل في حق الامم والجزء جميعا فانه في نفس قتل الصيد هو ان يكون المكرة
 آلة لكنه يستلزم نقل محل الجنابة اذا الجنابة عليه الاحرام حقيقة وان كان الصيد صورة فلو جعل
 المكرة آلة للمكرة انتقل محل الجنابة فانه لو جعل آلة لصار محل الجنابة احرام المكرة اذ لا يمكن للمكره
 ان يحرم على احرام غيره بنفسه فكذلك الاكراه فلم يكن جنابة على احرام غيره لقيام فعله به وفي
 تبدل محل الجنابة بخلاف المكرة المكرة فانه لما اكراهه على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل آخر
 بخلافه له وبطلان الاكراه لان الفعل الواقع في ذلك المحل يكون فعلا اخر خارجا عن الاكراه واقفا
 بطريق الطواعية حينئذ فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه عاد الاكراه الى المحل الاول وهو
 احرام المكرة لان سبب نقل الفعل الى المكان بعد ما وجد من المكان حقيقة هو الاكراه فلا استلزام
 النقل بطلان الاكراه بطل انتقال بطلانه ايضا فتعود الجنابة الى المحل الاول وهو احرام المكرة
 فيفسد الفعل بالباشر ليكون جنابة على احرامه ولما لزوم نقل الفعل العود الى المحل اقتصر
 الفعل على المكان انتداء قطعا للمسا فده واعتزاز عن اشتغال بالامانة فيه لان محل الجنابة
 اذا تبدل بالنسبة يقتصر الفعل على الفاعل ما ثم المكرة اذا اكراهه على قتل مسلم وان كان الفعل ما
 يصلح الفاعل فيه آلة لغيره لا تقتصر الفاعل على فاعله باعتبار ان جنابه على الدين فان العمل حيث
 انه يوجب الامم جنابة على دين القاتل والمكرة في الامم لا يصلح ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب
 الامم على غيره ولو جعل المكرة آلة كانت الجنابة واقعة على دين المكرة وانه لم يامر به بترك نفسه انه
 لواخر المحل من ان يكون فاعلا في حق الامم لتبدل محل الجنابة فصار في حق وجوب القصاص
 والدية والكفارة وحرمان الارث المكرة كالا له للمكره والمكره فاعله بنفسه الى الفعل اليه فبطل
 للمحل اذ لا يلزم منه تبدل محل الجنابة فصار المحل في حق الامم لتفقد النسبة الى المحل وصاد

المكر

المكرة مختارا موتا مقتولا وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح لزهوق الروح واثار
 روح نفسه على هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه تعالى نهاه عن الاقدام
 عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد على القلب وهو يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد
 الانسان بقلبه غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره فلهذا ابقى الامم عليه وكما ان القتل يقتصر على
 المباشر في حق الامم تقتصر التسليم على من اكراهه على البيع والتسليم لا يبيع منعقد على صفه الفاسد
 لقوات شرطه وهو الرضا فان قوات الشرط بوجوب الفساد فيوجب المالك عند اتصال القبض به كسائر
 البيوع الفاسدة وقد وجد اتصال القبض به فان التسليم بحقق من البايع ولم ينقل الى المكرة بالاكراه
 لان التسليم من البايع منهم لسبب المالك ولهذا كان له شبهة بابتداء العقد وقد اكراهه على التصرف
 في مع نفسه بالائتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح له لان المكرة لا يقدر على ملك مال الغير وانما
 تقتصر له جعل المكرة آلة له فيه ولو جعل المكرة آلة لتبدل محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في
 المقتصوب وقد ابرر بالتصرف في المبيع وتبدل ذات الفعل فانه لو اخرج هذا التسليم من ان يكون
 منها للعقد جعل غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه
 فكيف يجوز تبدل ذات الفعل واذا كان كذلك نقي التسليم مقتصرا على البايع فحصل له المالك للمشتري
 كالوسم طارعا وقد نسب الفعل الى المكره من حيث هو غصب والحاصل ان هذا التسليم يصلح فيه ان يكون
 المكرة آلة للمكره من حيث استلزام الاكراه لا تلا فلا يلية بالتسليم لكن التسليم تصرف في محل نفسه
 لقيامه بالمكرة فلم يصلح المكره آلة للمكره فيه والالتبدل ذات الفعل لكون التسليم اتماما لعقد لا
 غصبا فلو تبدل ذات الفعل صار غصبا لا يقال مكره التسليم ان يكون مفسورا الى المكرة من الاتلاف
 وقد قلتم بان التسليم يقتصر على المكره البايع لانا نقول بنسبته التسليم الى المكره من حيث ان الاكراه استلزم
 الاتلاف بالتسليم حيث ثبت البايع فثبت المكره لو هلك المبيع في يد المشتري فلم يجعل التسليم
 غصبا محضا حتى ينفذ عناق المشتري ولا تسليما محضا حتى يكون البايع الرجوع على المكره
 بالضمان فالبايع بالخيار ان شاء ضمن المشتري ولما كان نقل الفعل من المكره الى المحل ابرر بنسبته
 اليه امر حكمي لا حسي استقام ذلك النقل فيما يعقل وجوده من المكره ولا يحسن وجوده منه يعني
 من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولا يوجد منه حسا اذ لو لم يتصور وجوده
 منه لا يستقيم النسب عاليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد منه حسا كانت النسبة حقيقة
 لاحكام فقل ان المكره على الاعتاق عا فيه الجأ يقتصر على المكره من حيث ان الاعتاق اثبات خوة

شريعته والتكليم به هو المكروه فلا ينسب اليه المكروه لان الانسان يمكن ان يتكلم بلسان غيره فلا يصح
المكروه ان يكون فداء المكروه وما استلزم الاعتراف من التلاوة الذي تضمنه الاعتراف منقول الي
المكروه لان التلاوة المعنوية وان لم يوجد من المكروه حسا يمكن نسبته اليه عقلا فحعل المكروه
آله المكروه فيه لان التلاوة منفصل عن الاعتراف في الجملة للحقيقة بالاصل لا يصح بل الاعتراف
معصن المكروه فيرجع المكروه بغيره العبد موسرا كان المكروه او معسرا لان التلاوة لا تختلف
باليسار والاعسار **فصل** القاعدة الثانية في الدلالة الشرعية وهي الكتاب والسنة
والاجماع والقياس لانه اما ان يرد عن الرسول او غيره والاول ما متلوا وغيره والثاني ما عن معصوم
او غيره والاصل هو الكتاب السنة بحجة عن حكم الله تعالى وهما مستند الاجماع والقياس مستند
منها لما فرغ من القواعد الاولى بشرع في القواعد التي في الدلالة وقد ذكر حد البليل وقد تمها
اي القواعد الثانية على القاعدتين الحيزيين لانه ما لم يعرف الدلالة واقسامها واحكامها لم
يمكن من كيفية الاستدلال بها واستنباط الاحكام منها ولا مخرج بعضها على بعض المراد
بالشرعية ان يكون طريق معرفته دلائلها مستقاة من الشرع وجه الحصر والاربعة الدليل
الشرعي ما ان يكون واردا من جهة الرسول او غيره واردا من جهة الاول اما ان يكون ما يتلى
وهو الكتاب ولا يكون ما يتلى وهو السنة وندرج فيها قول الرسول وفعله وتقديره والثاني وهو
غير الوارد من جهة الرسول لا يخلو اما ان يرد عن معصوم عن الخطا وهو الاجماع او غيره وهو القياس
والاصل فيها الكتاب لانه راجع الي قول الله تعالى المشرع للاحكام والسنة بحجة عن قوله تعالى وحكمه
والكتاب في السنة مستند الاجماع والقياس مستند منها اي الكتاب والسنة والاجماع وحاصل
القياس يرجع الي التشريع معقول النص والاجماع فالنص والاجماع اصل القياس **فصل**
اما الكتاب فقول القرآن المنزل المكتوب في المصحف المتواتر بلا شبهة وزاد بعضهم بالحرف
الصبغة المشهورة وليس يدان ان النقل والتواتر والكتابة فرع قصوره فهو دور وقيل القرآن
القابل للتزوير لا يخلو عن غيره من الكتب وعن انزل ولم يتل وبالثاني عن الكلام النفسي
وقيل الكلام المنقول عن النبي وعما انزل ولم يتل وبالثاني عن الكلام النفسي وقيل الكلام المنقول بالاجاز
بسورة منه ومحت الاصول ليس في النفسي والاصح من ذلك ما في حنفية انه النظم والمعنى ومع
رجوع عن الاجزاء بالمعنى في الصلاة لوجوب القراءة فيها باقروا ما تيسر من القرآن ولا ينطبق
حدوده على المعنى وصره قولهم النظم كن زاهر غير محصل مع القول في القافية **فصل** لما كان

الكتاب

من

الكتاب اصلا للدلالة الشرعية قدم ذكره ثم قدم ذكر السنة على الاجماع لانها اصلهم قدم الاجماع
على القياس لكون الاجماع سالما عن الخطا اما الكتاب فقد قبل في اسمه القرآن المنزل المكتوب في
المصحف المتواتر بلا شبهة فالقرآن مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي قراته
وهو معنى المتروك ههنا وهو الجنس القريب يتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها فاحتصر
بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن لوصي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل لفظه ومناه
والوحي الذي ليس بمتلو من نزل الامانة واللام في المنزل العهد والعهد هو المنزل على الرسول
صلى الله عليه وسلم لم يخرج عنه ما انزل على غيره من الرسل من التوراة والانجيل وغيرها ونقول المكتوب
في المصحف ما شئت تلاته وبقيت حكاه مثل الشرح والشيخة اذ انبأنا رجوها ونقول المتواتر
عما احتصر مثل مصحفك رضي الله عنه وغيره ما نقل بطريق الاحاد نحو قوله فعله من ايام آخرت باعات
ونقول بلا شبهة عما احتصر مثل مصحف ابن مسعود فما نقل بطريق الشهرة وزاد بعضهم بالاحرف والصبغة
المشهورة وقيل هذا التعريف لفظي فان القرآن اسم علم لما انزل على الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحي المتلو
كالتوراة المنزل على موسى والانجيل المنزل على عيسى فكذلك لما اطلق على المعنى القام بدان الله تعالى
في قولنا القرآن غير مخلوق بالاشتراك وبالحجاز احتصر عنه بقوله المنزل ما احتصر بالمكتوب في المصحف
عن المنسوخ بلامه وباقي القيد على ما فسره وقد اورد على هذا التعريف بان هذا تعريف للشيء ما توقف
تصوره على تصور ذلك الشيء اذ الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دورا واجيب بانه
تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهني على تصور القرآن لا يمنع معتلا ان القرآن معلوم
عند السامع متصور في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له ولولم يكن القرآن معلوما له لما صح
جعل القرآن مطلع الحلو وانما لم يرد الدور المحرك وعلى من عرف القرآن مثل ما نقل عن بعض الاصوليين
انه قال القرآن ما نقل اليها بين دقات المصاحف على انه ملك المعصية عنه بان يقول المراد
بالمصاحف ما جعلته الصحابة من الوحي المتلو في المصحف كما سدر في الدور واما قول المصنف وليس
سدر فان النقل والنوازل والكتابة فرع قصوره فهو دور وليس سدر فان في التعريف الذي ذكره
لم تنعزس للنقل فكيف يعترض عليه فانه لا حظ ما قاله ان الحاجب مثل من دقت المصحف
تواتر احد الشئ مما ستر عليه وما ذكره ابن الحاجب غير معارض للكتاب فكيف يعترض عليه الكتاب
والحاصل انه ان كان الاحتراض على الحد الذي ذكره فالتقل غير صحيح وان كان على الذي ذكره ابن
الحاجب فالكتاب غير صحيح واعلم ان التعريف الذي ذكره ابن الحاجب ذكره القرآن في المستغنى

وتقرر ترتيبه على الوجه الذي ذكره ابن الحبيب ان هذا احد للشئ ما تنوقف قصوره على تصور المخدود
 وذلك لان وجود المصحف في نقله فرع تصور القرآن لان وجود القرآن لمصحف فرع على ان ثبت السور
 واليات واثباتها فرع على تصورها وكذا النقل المتناهي ما من دفتي المصحف لا يمكن الابد تصور
 يكون معرفته ما نقل اليها متواترا متوافقة على وجود المصحف وعلى ما نقل فيه لان الذي نقل اليها متواترا
 متواترا لا يصح كونه متوقلا الابد وجود المصحف والنقل وجود المصحف فرع تصور القرآن
 فكون معرفته ما نقل اليها متواترا متوقفا على تصور القرآن لان المتوقف على الوقوف على الشئ متوقف
 على كذا الشئ يكون تعريف القرآن تعريف الشئ ما تنوقف عليه وهو باطل ويمكن ان يدفع هذا التعريف
 بالعناية بان يقال ان هذا التعريف لما ذكره لغير المتخصص والاثبات والنقل لا يستلزمان تصور
 القرآن لابلان نسبة الى المتخصص قبل القرآن القابل للتشيز بل فنقلنا القرآن احترازا عن سائر الكتب المنزلة
 كالنزهة والاحمال وغيرهما فانها وان كانت كتبها تعني فليست هي الكتاب المصحف ولنا وعن الكلام
 المنزلة على النبي صلى الله عليه وسلم ما ليس حمل وقولنا القابل للتشيز احترازا عن الكلام النفساني ليس
 بكتاب بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني ولذلك نقل فيه هو الكلام القوم ولم نقل هو
 المعجز لان المعجز اسم من الكتاب ولم نقل هو الكلام المعجز لان السورة الواحدة كذلك وليست هي الكتاب
 بل بعضه وقيل الكلام المنزلة لا يحجز بسورة منه قوله الكلام جنس لشمول الكتاب وغيره وقوله المنزلة
 يخرج النفس ويخرج ايضا كلام البشر وقوله الامجاد يخرج الكلام المنزلة الذي ليس للاعجاز كالا
 الربانية والكتب المنزلة على ما يراد بها وقوله سورة منه واراد به بعضا مخصوصا ساوي في القدر
 الكثرة التي هي قصور سورة مخرج آية او بعضها اقل من كونها ايضا يخرج الكتب المنزلة التي هي غير
 القرآن ان قلنا ان انزالها للاعجاز لانها وان كانت للاعجاز لكن لم يكن الاعجاز سورة منه فصار
 هذا التعريف منطبقا على جميع القرآن ويطرأ منه ان لا يسمى بعض القرآن قرآنا الا بالاجاز والاهم
 من مذهبنا في صنفه ان القرآن هو النظم والمعنى جميعا والمراد بالنظم العبارات بالمعنى
 مدلولها وهي وصور صوابه في صنفه عن الاجتزاء بالمعنى في الصلاة لوجوب القراءة فيها بقوله فاقروا
 ما تيسر من القرآن ولا ينطبق على القرآن على المعنى وحده بل على القرآن منطبق على مجموع العبارات
 وقولهم النظم ركن زائد غير محصل اي قولهم كلام غير محصل لان الركن اذا قل في الماهية متصور
 ان يكون زائدا غير لازم وكيف تصور جوانبه مع كونه اضافة في الماهية **قوله**
 ما نقل احاد اكلثة ايام متابعات جهه ونفاه الشافعي بانه لا يجوز نقله على انه قرآن لوجوب

تلفيف

التواتر

التواتر فيه فتدبر بين كونه خبرا ومذهبا لم يكن حجة قلنا كونه خبرا راجح لانه غير قياسي لكونه مذهبيا
 ولو كان لصرح به نفي التلبس على من اعتقد نقله حجة قالوا كونه مذهبيا اولى بواقفة براءة الزمة ولو كونه
 لم يصرح بالخبرية قلنا بل الخبر اولى لوجوب صل الصوم وفي التتابع الخروج عن العهد بيقين **قوله** اتفق
 المسلمون على انه ما نقل اليها من القرآن نقل متواترا وعلينا انه من القرآن حجة واختلافنا فيما نقل اليها احاد
 كصحف ابن مسعود وغيره هل هو حجة لم لا كثلثة ايام متابعات عند اصحابنا في حقه حجة
 ونفاه الشافعي بانه لا يجوز نقله على انه قرآن لان النبي صلى الله عليه وسلم كان ما سورا بالقامات انزل
 اليه من القرآن على طائفة يوم الحجة القاطعة بقولهم ومن يقطعه الحجة بقولهم منع العقل والاطم
 على عدم نقل ما سعه منه فتثبت وجوب نقلنا النبي صلى الله عليه وسلم ما انزل عليه من القرآن على اهل
 التواتر ونقلهم ما سعه منه فالراوى له اذا كان واحدا ان نقله على انه قرآن فهو خطأ لوجوب التواتر
 فيه وان لم يذكر على انه قرآن فقد تردد من ان يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن كونه ان يكون مذهبيا
 له فلا يكون حجة احاد اصحابنا في صنفه بان كونه خبرا راجح لانه غير قياسي لكونه مذهبيا ولو
 كان مذهبيا لم يصرح به نفي التلبس على من اعتقد كونه حجة مع الاختلاف في مذهب الشافعي هل
 هو حجة ام لا قال اصحابنا الشافعي كونه مذهبيا اولى بواقفة براءة الزمة والنقل الاصل لكونه لم يصح بالخبر
 ومالم يصرح كونه خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسجد بالاتفاق قال اصحابنا في صنفه بل كونه خبرا
 اولى لوجوب صل الصوم بالاتفاق وفي التتابع الخروج عن العهد بيقين فالحمل على الخبر وابق
 للخروج عن العهد بيقين فهو اولى **قوله** مسله مالم نقل متواترا قطعها من القرآن
 وانما لم يقرأ احد المحدثين الاخر في التسمية لقوة الشبهة في كل ظرف والحق انها ليست من القرآن في
 اول كل سورة وانما هي بعض آية في النمل لعدم التواتر بانها قرآن في هذه الحال فوجب القطع بالنقل
 كغيرها قالوا كثبت في المصحف بخط المصحف عن ابن عباس لم يعلم انقضا السورة حتى
 تنزل وسرق الشيطان من لنا سآية بعينها قلنا غير قطعي فلا يصح للاثبات قالوا القطع بكونها
 من القرآن حاصل والخلاف في الوضع او ايل السور ولا يشترط فيه القطع قلنا ضعيف لا يستلزمه سقوط
 كثير من المتكرره وهو باطل قطعا قالوا اتفق حصول العلم بانها السقوط مع جواز تواتر المتكرره قلنا
 بل وجب لكونه قرآنا فلو كانت التسمية قرآنا لكان كذلك وما نقل عن ابن مسعود من انكار المحدثين
 والفاخرة لم يصح وانما نقل خلوه مصنفه عنها فان صح حمل التكرار على ظهور امره ما دون انكارها
قوله مالم ينقل متواترا يقطع بانه ليس بقرآن لان العادة تقضي بان مثل هذا الكتاب المكره للزب

القاطع

يكون ما ديا المخلق معجزا على وجهه ليعين اجتمع الناس والجن على ان ياتوا مثل هذا القرآن ليجابوا
عقله ولو كان بعضهم لبعض ظهير لمتنع ان لا يتواتر في اصله واجزائه ووضعه وترتيبه ومحل اذ الراءى
متوفرة على نقله الى ان يصير شايعا مستفيضات متواترا فالمراد ببلغ حد التواتر يقطع بانه ليس من القرآن
وافئق المسلمون على التسمية في قوله تعالى في النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم من
القرآن واصلفوا في كونها من القرآن في او ايل السور سوى التسمية فقالوا لئلا نفى انها من القرآن في
او ايل السور سوى براءه ثم تردد في انها هل يكون في اول كل سورة آية براسها او مع غيرها آية ومن اضاف
من حمل التردد على انها هل هي من القرآن اول كل سورة ام لا قال القراني حمل التردد على الاول اصح والصحيح
من مذهبنا حنيفة انها من القرآن ولكنها ليست من كل سورة بل هي آية منزلة للفصل بين السور
كما ذكره ابو بكر الرازي ومثله روى عن محمد بن وهب القاضي يوسكر وجماعه الى انها ليست من القرآن
في غير النمل اذ اعرفت هذا فقول المصنف انما لم يكن جوابا لسؤال توحيده اما ان حكم بان التسمية
من القرآن في غير النمل او حكم بانها ليست من القرآن واما ما كان يلزم تكثيرا بآية من المسلمين لانه
يلزم اما جعل ما ليس بقرآن قرانا او انكار ما هو من القرآن وكل منهما يوجب الكفر فليزم ان يكون احد
المخالفين الاخر تقررا للجواب انما لم يكن احدا المخالفين الاخر في التسمية لقوة الشبهة في كل طرف وقوة
الشبهة منعت التكثير ثم قال المصنف فالحق انها ليست من القرآن في اول كل سورة وانما هي بعض آية
في النمل لانها لو كانت في او ايل السور من القرآن لتواترت ضرورية وجوب التواتر فيها هو من القرآن لكن
عدم التواتر بانها قرآن في هذه الحال اي في او ايل السور فوجب القطع بالنفي بانها ليست من القرآن كغير
التسمية مما لم يتواتر القائلون بانها من القرآن في او ايل السور قالوا كتب التسمية في المصحف في او ايل
السور بخط المصحف لم يميز بين خط التسمية وخط المصحف ولم ينكر احد من الصحابة فكون من القرآن
لانها لو لم يكن من القرآن لم نلها الصيغة من ان يكتب بخط المصحف لانهم قد بالغوا في حفظ القرآن
وصيانتة وتعيينه ما ليس منه كيلا يحتط بالقرآن غير وعي ابن عباس انه لم يعلم انتقا السورة
واستدأ اخرى حتى نزل اسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على انها من القرآن وعنه رضي الله عنه انه
قال سرق الشيطان من الناس يد بعينها لما ان ترك بعضهم قراءة التسمية في اول السورة ولم
نكر عليه احد فدعا على كونها من القرآن في اول كل سورة لما اجاب المصنف بان ما ذكر من الوجوه
غير قطعي فلا يصلح للاثبات القائلون بانها من القرآن قالوا القطع بكون التسمية من القرآن
حاصل بالانزعاج والتواتر حاصل بهذا الاعتبار والخلاف في وضع التسمية او ايل السور ولا

يشترط فيه القطع فان لم يقطع لسر شرط في المحل والوضع بعد ثبوت مثل ما هو من القرآن بحسب الأصل
والحاصل ان التواتر يشترط في ثبوت ما هو من القرآن بحسب الأصل ولا يشترط في محله ووضعه
وتريه بل كفى فيها نقل الأحاد فالنسخية وان لم تتواتر في أو ايل السور قرآن لم يلزم ان لا يكون
قرآن قطعا فلا بد لا يقطع على انها ليست من القرآن في أو ايل السور اجاب المصنف بان القول بان
التواتر في الوضع والمحل ضعيف لا يستلزمه جواز سقوط كثير من المتكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن
من المتكرر مثل ويل يومية للكذابين ومثل فياي الا ربك انكر بان لانه اذا لم يشترط التواتر في المحل
جاز ان لا تتواتر كثير من المكررات الواقعة في القرآن وما لم تتواتر جاز ان لا يصل اليها وما جاز ان لا يصل
لها لانه جاز سقطه واذا تواتر بعض من القرآن بحسب الأصل فبعد ذلك يجوز اثبات ذلك في المواضع ونقل
الاحاد جاز ان يكون بعض افراد المكرر قرآن ثبت التواتر وبعضها غير قرآن ثبت نقل الاحاد وكل واحد
من الجوازين باطل قطعا قالوا يجوز سقوط كثير من المكررات واثبات كثير منه لكن اتفق العلم بانقاء
السقوط واثباته سببا لانه اتفق تواتر التكرار فيما هو مكررا جاب المصنف بان لا يجوز سقوط
كثير من القرآن المكرر بل وجب ان يتواتر كل ما هو من القرآن بحسب المحل وحسب الوضع وحسب
الأصل لكونه قرآن والقطع حاصل بان القرآن محبان يكون متواترا فلو كانت النسخة من القرآن في
أو ايل السور كانت متواترة ولو كانت متواترة لحصل القطع بانها من القرآن فلم يختلف فيها قوله
وما نقل عن ابن مسعود انه قال في جواب ما عارضه من ان القرآن لا يشترط التواتر في القرآن
ولذلك اختلف مصاحف الصحابة واختلفوا في البسملة انها من القرآن وانكر ابن مسعود كونها لفظة
والمعوذتين من القرآن تفريحا جواب ما نقل عن ابن مسعود من انكار المعوذتين والفا تح لم يصح
واما نقل خلو مصحفه عنها فان صح خلو مصحفه عنها حل تركه على ظهور امرها دون انكارها
قوله مسألة القرآت السبع مشهورة وقيل متواترة والالكان بعض القرآن غير
متواتر كاللهم ملك وحوها والتخصيص حكم لا استوائها **في** القرآت السبع المنسوبة الى
القرآن السبعة نافية وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم وحذرة الكسائي بشرط صحة اسنادها
واستقامة وجهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الي صاحبها مشهورا
وقيل متواترة لانها لم تكن متواترة لزم ان لا يكون بعض القرآن غير متواتر والالزام باطل ببيان
الملازمة ان بعض القرآن كك وما لك قرأها بعضها بعض القرآن قرأها لاخر بعضها فاما ان يكون
كل واحد منها قرآنا فيلزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر اذا انفردت عن بعضها غير متواتر ويكون

بعضها قرأنا دون بعض وهو تخم باطل لاستوائها في كونها قرأنا عدمه او لا يكون واصره فيها قرأنا
فيلزم ايضا ان يكون بعض القرآن قرأنا وهو باطل **قوله** مسلة لا يجوز اشتباها على ما لا
معنى له وما عورض به من حروف المعجم وعشش كاملة ونفخة واحدة والهيئتين مجهولتان
الحروف اسماء السور عند الاكثر وكاملة لرفع توهم التفسير او لرفع توهم قصور الصوم عن الهدي
من جهة قصور الخلف عن الحمل واثنين وصف للتاكيد فان قيل فيه ما لا يفهم وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم يقولون آما بهدوا لواء الابتداء والاعاد الضمير الي المجموع وهو مستحيل على الله
تعالى وايات الصفات لا يمكن حملها على ظاهرها لغة وما هو المراد غير معلوم اجيب بان من حوز
التكليف لا يطاق ايجاز مثله في القرآن ومن منع منه لا يتأمله على اخراج القرآن عن كونها
وجعل لواء عاطفة وخصص الضمير بالراسخين ليدل العقل وايات الصفات كآيات ونجرات
فهم العرب المراد منها بآلة صارفة اليها ونحو الاسلام على وجوب اعتقاد الحقيفة في ذلك
وان اهل العلم مكلفون بالوقف عن طلب معناه للابتداء او الواو عنده للابتداء لا يجوز اشتمال
القرآن على ما لا معنى له في نفسه لكونه هذيانا وكلام الله تعالى متعال عنه قوله وما عورض بشارة ابي
جواب معارضة توجيهها ان يقال كلام الرب تعالى مشتمل على ما لا معنى له من حروف المعجم التي
هي في اوائل السور اسماء السور عند الاكثر فلها معان وعشش كاملة لرفع توهم التفسير او لرفع
توهم قصور الصوم عن الهدي فان الخلف قد يكون له عن الاصل وواحد وانس وصف للتاكيد فان
قيل وان كان ليس في القرآن ما لا معنى له لكن فيه ما لا يفهم معناه فهو في حكم ما لا معنى له وذلك لقوله
تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آما به كل من عذر ربنا والواو في قوله والراسخين
للافتدال للعطف على الله والاعاد الضمير في قوله يقولون الي المجموع السابق الي الله والراسخين
وهو مستحيل على الله تعالى فتعين ان يكون للابتداء ويلزم من ذلك ان لا يكون معلوما للراسخين وايضا
ايات الصفات لا على الوجه او الروح والبدن والهيئتين ومكرامته والاستواء على العرش وغير
ذلك لا يمكن حملها على ظاهرها اي على ما هو مفهوم منه في اللغة وما هو المراد غير معلوم اجيب
بان من حوز التكليف المحال ايجاز مثله وهو ان يكون في القرآن ما لا يفهم معناه ومن منع التكليف
بالحال منع من ذكر لما فيه من اخراج القرآن عن كونه بيان للناس ضرورة كونه غير مفهوم وهو
خلاف قوله هذا بيان للناس وعن الآية بان جعل لواء عاطفة وخصص الضمير في قوله
يقولون بالراسخين وان كان ظاهرا في العود الي المجموع فانه لا يبعد في تحصيله باخراج الرب

ظ

للدليل

للدليل لعقل الدال على امتناع عود الضمير اليه وايات الصفات كآيات ونجرات فهم العرب
المراد منها بآلة صارفة اليها اعلم ان المشتبه به هو ما صار المراد مشتبه على وجه
الطريق لدركه حتى سقط طلبه ووجبه اعتقاد الحقيفة فيه ونحو الاسلام على ان لا يحظر
في ذلك وانما الواجب فيه عن طلب معناه تنميها للابتداء في حقهم والواو عنده للابتداء والوقف
على قوله الا الله واجب لانه لو وصل فهم ان الراسخين يعلمون تاويله فيتغير الكلام **قوله**
واما السنة فالطريقة والعادة وفي الشرع العبادات النافذة واقواله صلى الله عليه وآله وافعاله
وتقريره والبحث في الاقوال ياتي بما مشترك فيه الادلة السنة لغفلة الطريقة والعادة
فسنة كل صمد ما عهد منه المحافظة عليه ولا كثر رتبته كان ذلك من الامور المحمودة او غيرها
وفي الشرع السنة العبادات النافذة المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وقد يطلق على ما كان من الرسول
من الادلة الشرعية مما ليس بملوك ولا معجز ولا داخل في المعجز وهذا النوع هو المقصود بالبحث
ههنا ويندرج فيه اقواله صلى الله عليه وآله وافعاله وتقريره والبحث في الاقوال ياتي بما مشترك فيه
الادلة المنقولة الشرعية **قوله** مسلة القاضي واكثر المحققين انه لا يمنع على
نبي قبل البعثة معصية ولا كفر ومنعت الشيعة منه مطلقا واستثنت المعتزلة المعصية
لاستلزام احتقاره في النفوس الموحدة للنصرة عن الاتباع وانه مناف للحكمة قلنا لا منع قبل البعثة
ودلالة العقل مبنية على الحسن والتفويض العقلي ورعاية الصالح وتلازم فيه واما بعد البعثة
فالاتفاق انه معصوم عن تعد ما يخل بصدقه فيما دللت المعجزة على صدقه فيه من دعوى الرسالة
والتبليغ واختلف في الجواز غلطا ونسيانا فنع الاولون لما استلزم من مناقضة دليل المعجز
وجوز القاضي ميلا الى ضرورة صحتها عن التصديق المقصود بالمعجز واما المعاصي القولية
والفعلية فالاتفاق ان معصوم عن تعد الكبيرة سوى الحشوية والخوانج ومنعت الشيعة
وقوعه نسيانا ايضا وما اوجب حشده واستوطوره فكذلك مستند العصية السبع عندنا
والعقل عند المعتزلة ومثل نظره او كله سنة نادرة في غضب فالأكثر من جواز مطلق ومنعت
منه الشيعة وجع من المعتزلة وعندنا هو معصوم عن المعصية دون الزلة والفرقان المعصية
مقصودة والزلة فعل غير مقصود بسوقه اليه فعل مباح ولا يخلو عن بيان منه او من الله تعالى
هـ لما اراد ان يحث عن افعال الرسول صلى الله عليه وآله من حيث انها دلالة على الاحكام وجبان
يحث عنها او لا في افعال كل كون حثهم على الناس بها ام لا وذلك اننا نحقق بعد بيان عصية

منقول ذهب القاضي بوبكر واكثر المحققين اليه لا تمتنع علي بنى قبل البعثة عصمة كبري كانت
او صغيرة بل لا تمتنع عقلا ارسال من سلم وآمن بعد كفره ومنعت الشيعة منه مطلقا اي لا
يجوز ان صدر عن النبي قبل البعثة معصية صغيرة كانت وكبرى ووافقهم اكثر المعتزلة
واستثنت الصغير لان ذلك مما يوجب حثارة والنفره عن اتباعه وهو ينافي مقتضى الحكمة
من بعثة الرسل والحق ما ذكره القاضي انه لا سمع قبل البعثة يدل على عصمته عن ذلك ولا لالة
العقل مبنية على التحسين والتفويض العقلي وجوب رعايه الحكمة والاصح في افعال الله تعالى وقد
سكن على سبيل المصادرة وبانه في الكلام واما بعد البعثة فالاتفاق من اهل الشرايع قاطبة على انه
معصوم عن فساد ما يحل بصرفه فيما دلل المعجزة القاطعة على صدقه فيه من دعوى الرسالة والتبليغ
عن الله تعالى واختلف في جواز ذلك عليه بطريق القطع والسيان فنع الاول لما يستلزم من
مناقضه دلالة المعجزة القاطعة وجوزة القاضي بوبكر مصير انه ان كان ما كان من السيان
والفعل الذي هو من قلنات اللسان خارج عن التصديق بالمعجزة واما المعاصي لقوليه والعلية
التي لا دلالة المعجزة علي عصمته منها فان كان كفرا فلا خلاف من ارباب الشرايع في عصمته عند
الامتناع عن الاقرار من الخواارج انهم قالوا يجوز لعنة بنى علم الله انه بكفر بعد نبوته وما نقل عن
الفصلية من الخواارج انهم قضوا بان كل ذنب جده هو كفر مع تجوزهم صدور الذنوب على الانبياء ما
كفرا واما ما ليس كفرا فالاتفاق انه معصوم عن فساد الكبري سوى الحشوية ومن جوزوا كفر على الانبياء
وان كان فعل الكبري من سيات وتاويل خطأ فقد اتفق الكل على جواز الا الشيعة فانهم منعوا وقوع
فعل الكبري نسيانا ايضا وما ليس كبري فاوجب الحكم على فاعله بالجنسية ودناءة الالهة وسقوط
المروءة كسرقته حبه او كس فكه كذا في الحكم فيه كالحكم في الكبري واختلفوا في مدرك العصمة فنقد
القاضي والمحققين من اصحاب الجاهل والشافعي السمع والعقل عند المعتزلة وما لا يكون من هذا
القبيل كنظره او كله سفه نادره في حالة غضب فالاعتراف على جواز مطلق اي عمدا او سهوا
ومنعت منه الشيعة وجمع من المعتزلة وعند اصحاب الجاهل في سفه هراي النبي معصوم عن المعصية
دون الزل واله الفرق بين المعصية والزل ان المعصية مقصودة والزل فعل غير مقصود
للفاعل في عسفه لسوق لفاعله في ذلك الفعل فعل مباح قصده الفاعل فزل تشغله عند ابي
ما هو حرام لم يقصده اصلا ولا خلطه عن بيان من انبى ومن له **قوله** مسله
ما كان من فاعله صلى الله عليه وسلم جليليا قيام وقعود فالاتفاق انه مباح لثاوله وما اختص

ما فيه

به فالاتفاق

به فالاتفاق على الاختصاص وما كان بيانا مثل صلوا كما رايتوني اصلي او فاعله عند الحاجة لاطلاق
او عدم كالفعل من النوع والتميم الي المرفقين فالاتفاق انه بيان لا يتي القطع والتميم وما لم يكن
كذلك فاعلت صفة من وجوب او نوب او اباحه فالجمهور الاقناده في تلك الصفة اتفاق
الصحابه على التاميم به في فعله على الصفة التي اتبعوا والايات الدالة على التاميم عليه والتاميم
هو ان يفعل مثل فعله على وجهه لا على فعله وكذلك التوك وما جعلت صفة فيل بالوجوب
وبالنسبة والوقف واختار نحو الاسلام قول الخصاص ان فعله مع اعتقاد الاباحه خلافا
للأخري في الوقف على الاتباع الابدلي وفي الاحكام ان ظهر قصد القرابة فسدوب والاتباع
اختلاف الاصوليون في فعل النبي صلى الله عليه وسلم هل يدل على شرع مثل ذلك الفعل بالنسبة
اليه ام لا ما كان من افعال النبي صلى الله عليه وسلم جليليا اي يكون مقتضا طبع الانسان جليله
حقيما وقعودا واكل وشرب فالاتفاق على انه مباح له صلى الله عليه وسلم ولنا وما سوى ذلك مما
اختص به اي ثبت انه من خصايصه التي لا يشارك فيها احدا فالاتفاق على الاختصاص
ودلك كاختصاصه بوجوب الضحي والوتر والتجود وتخيير نسايه بينه وبين زينة الدنيا
وكاختصاصه باباحه الوصال وصفي الغنم والاستبداد بخمر الخمر ودخول مكة بغير احرام
الي غير ذلك من خصايصه وما عرف كونه بيانا لنا في محل يقول صرح بحصول كرايتوني
اصلي وحذوا عني مناسككم او بقران الاحوال وذات كما اذا ورد لفظ يحمل على ما يريد
به الخصوص او مطلقا يريد به التقييد ولم يتيه قبل دعوا حاجه اليه ثم قول عند حاجه
فعل صا كما للبيان فانه يكون بيانا حقيقيا لا يكون موقفا للبيان عن وقت الحاجة وذلك
كقطع يد السارق من الكوع بيانا لقوله تواروا والسارق والسارقه فانظروا ايها وكنتم
الي المرفقين بيانا لقوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم وكوه فالاتفاق انه بيان لا يتي القطع
والتميم والبيان تابع للمبني في الوجوب والندب والاباحه وما لم يكن بيانا للمحمل
فما علت صفة من وجوب او نوب او اباحه فالجمهور الاقناده في تلك الصفة اي ان كان واجبا
فالاقناده على صفة الوجوب وان كان مندوبا فالاقناده على صفة الندب وان كان مباحا
فالاقناده على صفة الاباحه اتفاق الصحابة على صفة التاميم في فعله على الصفة التي اتبعها
والايات الدالة على التاميم مثل قوله ان كنتم تحبون الله فاسمعوا مني حين ادعوا اليه

فيه على المصنفه الثاني بما رآه في الفعل هو ان يفعل مثل فعله على وجهه من اجل فعله فتكونا مثل فعله لانه
لا تخرج مع اختلاف في صوم الفعل كالقيام والقعود وقولنا على وجهه معناه المثار كما في غرض ذلك الفعل ونيت
فانه لا تخرج مع اختلاف الفعل في كون احد هما واجبا والاخر ليس بواجب وان احدث الصوم وقولنا
من اجل فعله لانه لو اتفق فعل الشخص في الصوم والصفه لم يكرهها من اجل الاخر كاتفاق جماعة في صومه الظاهر
الصوم ومضاهيها لانه لا يقال الثاني ببعض البعض لهذا الوجه فلو كان اوردان من غير ذلك فلا دخل
له في المتابعة والاشي وكذا الثاني في تركه ترك احد الشخصين مثل ما ترك الاخر من الافعال على وجهه
وصفته من اجل انه تركه ولتبارك فيه من القبول وظاهره ما جعلت صفة تقبل الوجوب وهو مذهب ابن سريج
وابن ابي هوريه وابن خراز والحنا بل وجماعة من المعتزلة وقيل بالردب وهو مذهب امام الحرمين ونقل
انه احد قول الشافعي وقيل بالوقف وهذا مذهب الخزالي وجماعة من اصحاب الشافعي وقيل الاباحه وهو
مذهب مالك واختار فخر الاسلام الزيدوي قول ابي بكر الجصاص الرازي وهو انه ان علت صفة ذلك
الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم فينبغي ان يفتى في اتباعه على ترك الصفة كما هو مذهب الجمهور وان لم تعلم صفة
فيه الاباحه في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على كضوم خلافه فالأدري في الوقف على الاتباع الا
بدليل اي يعتقد الاباحه في حقه صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الوجوب والردب لا بدليل ولا يكون لنا اتباعه الا
بدليل ايضا وفي الاحكام لا مدي مالم يعلم مضمونه ان ظهر منه قصد القربة فحذوب والا اي وان لم
يظهر منه قصد القربة فبما **قوله** الوجوب واتبعوه قليلا رادى كالفرد
عن امره وهو ما قد على الفعل وما اتاكم الرسول فخذوه وقوله ما اتي به لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
وهو من جري طي امري ناسوا به فمن كان يوم من فهو مناس ومن لا فلا قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني والاتباع من لوازم محبة الله وهي واجبه فلما قضي زيد ولولا الوجوب لما رفع تركه
اخرج عن الموصي في اذ واج ادعيائهم ولما خلع نعله فخلعوا متابعيه بين لهم على انفراد
ولما نهى عن الوصال وواصل سالوه فقال است كما حرمكم فاقروهم على ما نهى من
وجوب المشاركة ولما سألته امر سلمه عن بل الشعر في الفصل اجاب اما اني كفي في ان
احتوا على راسي ثلث حثيات سرية ولولا الاتباع لما كان هذا جوابا ولما عرفت بالخلق
والذبح فتوقفوا لخلق وودع فاقدموا الوجوب والاتباع ولما جاء ان الصواب تركوا خلافهم
في الفصل من غير انزال بما روت عايشه من غلبه عنه ولان العمل على الوجوب احوط
كما اذا نسي نحيه سلمه من يوم او تعيى مطلقه ولان فعله

قام

قام مقام قوله في بان المحل والتخصيص والتقييد وكان مطلقة محولا على الوجوب
لما فرغ من تحرير المزاheb وتقرير الاقوال شرع في بيان احتياجا تفاد انتقير رادلة القائلين
بالوجوب مما لم تعلم صفة ولما كان ادلتهم من الكتاب والسنة والاجماع والقياس واعلى الترتيب
منها فاوردها على هذا النسق اما الكتاب منها قوله تعالى واتبعوه امر متابعته صلى الله عليه وسلم ومنها بقية
امثال امره والاتباع مثل فعله والامر للوجوب بحسب الظاهر وقوله تعالى ولم يجدوا لغيره من الفروع على امره
امر بالحذر عن مخالفه امره واجب والامر يطلق على الفعل والحذر عن مخالفة فعله واجب فوا افقه نعله ايضا
واجب فالفعل الذي لم تعلم صفة واجب وقوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه امر باخذ ما ياتي به الرسول
والاخذ ههنا الامثال والامر للوجوب فامثال اتي به الرسول واجب ومن جهة ما اتي به فعله الذي لم
تعلم صفة وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله هوه حسنة لمن كان رجوا الله واليوم الآخر وهذا خبر
في طي امر لان تقديره لمن كان رجوا الله واليوم الآخر اسوة حسنة في رسول الله فالسوة الحسنة
فمرسول الله لازمة لرجاء الله واليوم الآخر من لوازم الايمان بالله واليوم الآخر ولازم الايمان لازم
فكون الايمان لازمة للايمان بالله واليوم الآخر فيرجع معنى الآية الى ان من كان يوم من الله واليوم
الآخر فله اسوة حسنة ومن لم يتأس به فلا يوم من الله واليوم الآخر فان نفى اللازم ملزوم لنفي اللازم
وهو دليل الوجوب وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبكم الله دلان الاتباع من لوازم محبة
الله ومحبة الله نفى واجبة ووجوب الملزوم يدل على وجوب الايمان فاتباعه واجب وقوله فلما قضى
زيد منها وطرا وذو جناها الكلب يكون على المومن حرج في ذل واج ادعيائهم اذا فصر امتهن وطرا يد على
ان فعله واجبه لاتباع فانه لولا الوجوب لما رفع تركه فخرج عن المومنين في اذ واج ادعيائهم واما
السنة منها ما روى انه صلى الله عليه وسلم خلع نعله في الصلوة فخلعوا نعالهم ففهموا وجوب التبايع له
في فعله والنبي صلى الله عليه وسلم اقرهم على ذلك ثم من لهم علة انفراده بالخلع حتى حصل الفرق منه وبينهم
وايضا لما نهى الصلوة عن الوصال في الصوم وواصل سالوه فقالوا له نهيتنا عن الوصال وواصلت فقال
لست كما حرمكم اني اظن عند ربي يطعمني فاقروهم على ما يحسن من مشاركة في الحكم واعتذر
بعذر مختصر به وايضا لما سألته ام سلمة عن بل الشعر في الغسل اجاب له النبي صلى الله عليه وسلم اما اني كفي
ان اجثو على راسي ثلث حثيات من ماء ولولا وجوب الاتباع لما كان جوابا لها وايضا لما امر النبي صلى الله
عليه وسلم بالتحلل بالخلق والذبح فتوقفوا مسكن النبي صلى الله عليه وسلم الى ام سلمة فاشكرت اليه بان حلق
حرج ونحوه وخلق مع فعل ذلك فذبحوا واصلقوا ولولا ان فعله متبع لما كان كذا وكذا والاجماع

الحنفية رسول الله

لا يتم اتصاله والواصل كان مباحا وسوا لهم كان للمشاركة ونحن قائلون به وجوب بل الشعر
بما الشعر وانقوا البشرة وتحللهم بيان لقوله خذوا عنى منكم وهو ابلغ دلالة على المقصود
واستفادوا الوجوب من الامر غير انه ترقبوا اما وعدوا به من الظهور على قرش وطعموا ان يجعل
عنهم الامر فلما تحلل بنفسه بانسوا والغسل من غير انزال لقوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى الختانان
وحب الغسل ورواية عابشة لمطابقة الفعل القول والاحتياط بحري فيما ثبت وجوبه كما يتبين
من صلوة يوم وليلة او كان الاصل ثبوت كاللحم من رمضان فاما ما احتمل الوجوب وغيره فلا ولا
يلزم من كون الفعل بياناً للقول ان يكون موجبا لما يوجب القول **قوله** لما فرغ من الاحتياجات على
الماضي شرع في الاجابة وذكرها على الترتيب فبدأ بالجواب عن الوجوب اما الآية الاولى في المواد
بالمشاعة فيها المتابعة في القول وهي امتثال القول للاجتماع على ان المشاعة في الفعل لما يجب وجوبه
فلذا كان الفعل غير واجب فاتباع ما ليس بواجب غير واجب ومطلق الفعل غير معلوم وجوبه واذا لم
يعلم وجوبه لم يحقق متابعته على صفة الوجوب لا يجوز ان يكون غير واجب ومتابعه ما ليس بواجب
لا يكون واجبه واما الآية الثانية فالامر فيها محمول على القول للاجتماع على ان الامر حقيقة في القول المخصوص
ومختلف في الفعل فكان حمله على المتفق عليه دون المختلف فيه وان سلم ان الامر حقيقة في الفعل فيكون
مستتركا والمشترك لا يعم جميع مدلولاته فليس حمله على التخذ من مخالفة الامر معنى الفعل اولى من القول
بل الحمل على القول اولى وانعم المشترك في جميع مدلولاته فالتخذ من مخالفة الامر متوقف على كون التخذ
منه واجبا لا استحالة التخذ من ترك ما ليس واجبا وعند ذلك فالقول بالتخذ من مخالفة الفعل
مستند في وجوب ذلك الفعل وجوبه اذا كان لا يعرف لمن جهة التخذ كان دورا على انه قد
يقدّم في الآية ذكر دعا الرسول بقوله ولا يجعلوا دعا الرسول بكم كما بعضكم بعضا والجراد
بالدعا انما هو القول فكان ذكر الدعا قبل ترجيح القول واما الآية الثالثة فخذ ما اتى الرسول انما
يكون واجبا اذا كان ما اتى بدوا جبا واذا لم يكن واجبا فاضل لا يكون واجبا فان القول بوجوب فعل
لا يكون واجبا ناقص في النظر والمعنى مسوق لدلالة الآية على الوجوب على كون الفعل الماتى به
واجبا وجوبه اذا توقف على دلالة الآية على وجوبه كان دورا على ان في الآية ما يدل على ان الجراد
بوجوب خذه انما هو الامر معنى القول فان مقابلة ما انكم فانهاكم ترجيح القول فان النهي لا
يكون الا بالقول فكذلك الامر المتبادل له واما الآية الرابعة فالمراد من المتناسي به في فعله ان يوقع
الفعل على الوجه الذي وقع هو صلى الله عليه وسلم حتى انه لو صلى واجبا وصليتا متعقبين او بالعكس

لم يكن

لم يكن ذلك كراهية متبينة به ومطلق فعله لم يثبت وجوبه ليكون بوجوب ما فعلنا متاسيين به وهذا
الجواب هو الجواب عن الآية الخامسة وهي اية اتباع واما الآية السادسة وهي اية زير فانيها الدلالة
على ان حكم امته صلى الله عليه وسلم مسا والحكم وجوبا وندبا واحة ولا يلزم اتصاف جميع ما فعله بالوجوب
لحب فعلنا واما السنه فالجواب عن حديث الخلع انما منع حكيت ان خلعتهم كان للوجوب فانه
لا يدل على انهم فعلوا ذلك كرهية الوجوب بل اعلمهم راوا متابعتهم في خلع الفعل بالغة في موافقته والذين
يدل على ان الخلع بطريق المبا لفة لم يكن واجبا انكاره صلى الله عليه وسلم عليهم ذلك وقوله لم خلعتهم
فانكم ولو كانت متابعتهم في فعله واجبة على الاطلاق لما انكر ذلك ولو سلم انهم ظنوا وجوبه فلا يلزم
ان يكون من الفعل بل يدل على اجراء وجبة كرهية عليهم بان ذلك انهم ظنوا ان الخلع من هيئات الصلوة
ما مورون بالاتباع فيها لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتهم يصلون فيهم ان صلواتهم اصابهم
فلما راوا قد خلع نعلنا بعوه واما الوصال فانه كان مباحا له وجوب المتابعة فيما اصابه
غير واجب ممتنع بل سوا لهم انما كان للمشاركة في اباحة الوصال ونحن قائلون بان سوا لهم انما كان
للمشاركة وعن حديث بل الشعر انه لا دلالة له على وجوب بل الشعر في حقه صلى الله عليه وسلم ولا
في حق غيره وجوب بل الشعر انما هو مستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم بلوا الشعر وانقوا البشرة
وعن حديث التحلل ان تحللهم صلى الله عليه وسلم وقع بينا لقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عنى منكم ولا
تزع في وجوب اتباع فعله اذا ورد بينا الخطاب سابق بل هو ابلغ من دلالة القول المجرد عن الفعل
لدلالة الفعل على المقصود عينا بخلاف القول فانه لا يدل على ما نذهبنا عنهم استفادوا وجوب
التحلل من امر النبي صلى الله عليه وسلم لهم بذلك غير انهم ترقبوا الجواز ما وعدهم الله به من الفتح والظهور
على قرين في تلك السنة وطعموا ان يجعل ونسخ عنهم الامر بالتحلل واما ما كانوا فيه من الجلاء
فلما تحلل صلى الله عليه وسلم نفسه ايسوا من ذلك تحللوا وعن الاجماع اننا لا نسلم ان وجوب الفعل من
التق الختانين من غير انزال كاف مستفاد من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بل من قوله صلى الله عليه وسلم
وكما اذا التقى الختانان وحب الغسل وسواهم لعابشة انما كان يعلم ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم
وقع مطابقا لقوله ام لاو عن القياس الاحتياط بحري فيما ثبت وجوبه كصلون فانيته من صلوات
يوم وليلة اذا كان الاصل ثبوت وجوبه كما في صوم يوم الخميس من رمضان اذا كانت ليلة مقربة
واما ما احتمل ان يكون واجبا وغير واجب فلا وما نحن فيه كرهية لم يتحقق فيه وجوب
الفعل ولا اصل وجوبه عن قيام الفعل مقام القول في البيان انه لا يلزم من كون الفعل بياناً

للقول ان يكون موصالاً بوجه القول فان الخطاب لقولي يستدعي وجوب الجواب وكذلك الفعل
قول هـ والمعنون التدرج ما سبق ومنه ان الغالب المندوب بل المباح هـ لما فرغ من وجوب
 الجواب شرع في جواب المندوب ما اية الاسوة بجوابها مثل ما سبق في جواب الاحتياج بها على الوجوب
 ومن قولهم فعله حسنة اننا لانسلم انما فعله المندوب بل فالفعل المباح وحديثه على المباح الذي
 هو القابل ولي **قول** هـ وعن لوقته انه لا يجوز ان يريد به عدم الحكم بالاجاب وندب هو الابدل
 فحق وثبت احدها وجه المعين فخطا لا يستدعي ذلك دليل ولا دليل سوى لفعل هـ والجواب عن
 الوقف انه ان اردنا لوقفه لا حكم بالاجاب وندب لا دليل على ذلك فحق وهو عن ما قررنا ان ارد
 ثبت احدها هذه الامور جهل المعين الى يعرف بعينه فخطا فان ذلك يستدعي دليل ولا دليل سوى الفعل
 وهو قد ثبت انه لا دلالة للفعل على شيء سوى ترجيح الفعل على التكرار عندنا اذا اظهر من النبي صلى الله عليه وآله
 القربة او نفي الجرح مطلقا اذا لم يظهر قصد القربة **قول** هـ اذا سكت صلى الله عليه وآله عن انكار
 فعل محضته او في عصره مع القدرة والعلم فان كان مقتدا الكافر كالاحتلاف في الكيسمة فلا اثر للسكوت
 اتفاقا وان سبق تحريمه فسكوتهم وتقرره نسخ ولا دليل على الجواز والامكان تقرره مع تحريمه والقدرة
 على انكاره خصوصاً مع استبصاره محرماً مع انكار فعله دليل الجواز وايضا فيه تاخير البيان
 عن وقت الحاجة لا يهضم الجواز والنسخ هـ اذا فعل واحد من النبي صلى الله عليه وآله فافعلوا
 في عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت صلى الله عليه وآله وقدره عليه غير كبير عليه فلا خلاف ان
 يكون النبي صلى الله عليه وآله قد عرف قبح ذلك وتقرره من قبل او لم يكن كذلك فان كان الاول فلا خلاف ان علم
 اصوره ذلك لفاعله على فعله واعتقاده له وعلم من النبي صلى الله عليه وآله الاصرار على قبح ذلك الفعل وتقرره
 كاختلافه في الزمة الى الكيسمة او لم يكن كذلك فان كان الاول فلا اثر للسكوت وسكوت عنه لا
 يدل على جوازه وايضا اتفاق ولا نفيهم كونه منسوخا وان كان الثاني وهو ان يكون النبي صلى الله عليه وآله قد عرف
 ذلك الفعل وتقرره ولم يعلم من النبي صلى الله عليه وآله الاصرار على قبح ذلك وتقرره فالتسكوت عنه وتقرره
 له من غير انكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص والمساع السكوت حتى لا نفيهم انه منسوخ عنه فيقع في
 المندوب فيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز بالاجماع والاعلى راي من يجوز التكليف بالاحمال
 وان لم يكن النبي صلى الله عليه وآله قد سبق منه نفي عن ذلك الفعل لا حكم تحريمه فسكوت عنه عن نفي القربة
 ولا سيما ان وجه منه استبصاره وشأنه على الفاعل يدل على جوازه ورفع الجرح عن نفيه وذلك انه لو
 لم يكن فعله جائزاً لكان تقرره له عليه مع القدرة على انكاره ومع استبصاره وشأنه عليه حراماً وهو

عرفه

وان كان من الصغار الجارية عن النبي صلى الله عليه وآله عند قوم الا انه في غاية البعد ولا سيما في بيان ما
 يتعلق بالاحكام الشرعية واذا كان كذلك نكرنا لانكاره هو الغالب الواجب بحيث لم يوجد ذلك منه دل على
 الجواز غلباً وايضا فيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز او يلزم ايهام الجواز والنسخ فان
 سكت عليه ما يوهم اما عدم دخوله في عموم التحريم او النسخ واما اذا علم ذلك الشخص التحريم والاصح
 فعله مع كونه مسلماً متبعاً للنبي صلى الله عليه وآله ولم يلابد من جدي لانكاره حتى لا يوهم نسخه ولا يلزم على هذا
 تجديد الانكار على اختلاف الزمة الى كفايتهم اذ هم غير متبعين له فلا يعتدرون بتحريم ذلك حتى يقال
 تنوهم نسخ ذلك لسكوت النبي صلى الله عليه وآله عن انكاره عليهم **قول** هـ مسله لا تعارض بين
 فعله لانها ان تاتت او اختلفا ونصورا اجتماعها كالصوم والصلوة او تصور لا يثبتا فحق حكما
 فلا تعارض لانكاره الجمع وان تناقض كما اذا صام في وقت بعينه وكل في مثله فكذا لا مكان كونه اجبا
 او مندوباً او مباحاً او في وقت اخر خلافاً من غير رفع وباطال اذ لا عموم للفعلين ولا حرج للكن
 ان ذلك دليل على تكرره ولزوم التام في مثل ذلك الوقت فليس لصد مع القدرة على نفي
 دليل التكرار في حقه لا نسخ حكم الصوم المتقدم لعدم اقتضا التكرار ورفع الموجود محال واقررت
 اكل في مثله من الامة كان ناسخاً لدليل نفي الصوم على الامة في حق ذلك الشخص او تخصيصه وقد
 يطلق النسخ والتخصيص على الفعل معني ذوالالتعبد به تجوزا هـ لا يتصور التعارض بين فعلين
 انه صلى الله عليه وآله لم يحتج بكون البعض منها في الاخر او تخصيصاً له لانها ان تاتت اكل
 صلوة الظهر مثلاً في وقتين متتاليتين او مختلفتين او اختلفا ونصورا اجتماعها كالصوم والصلوة
 اذ لا تصور اجتماعها ولا تناقض حكمها كصلو الظهر وصلو العصر مثلاً او ساقص كالصوم
 في وقت معين واكل في مثل ذلك الوقت فان كان القسم الاول والثاني والثالث فلا خفاء لعدم
 التعارض بينهما لا مكان الجمع وان كان الرابع وهو ان يضاف احكامها فلا تعارض ايضاً اذا لم يكن
 الفعل في وقت واجبا او مندوباً او جائزاً وفي مثل ذلك الوقت خلافاً من غير ان يكون رافعا ولا مبطلا
 لحكم الاخر اذ لا عموم للفعلين ولا احدهما للآخران ذلك دليل على ان ما فعل النبي صلى الله عليه وآله من الصوم
 ما يحث تكرره عليه في مثل ذلك الوقت او دل دليل على لزوم ناسخ الامة به في ذلك الوقت فاذا ترك
 ذلك الفعل في مثل ذلك الوقت وتلتس ضد كالاكل مع ذلك الصوم والقدرة على فعله فانه دل ضد ذلك الفعل
 على نسخ حكم ذلك الدليل الى ال على تكرره ذلك الدليل في حقه لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدم لعدم
 اقتضائه للتكرار ورفع الموجود محال وانه راي بعض الامة في مثل ذلك الوقت باكل فاقره عليه

بيان

ولم ينكر مع ذكر الصوم والقدرة على النكار فانه يدل على نسخ حكم ذلك الدليل لمقتضى تغيير الصوم على
الامة في حق ذلك الشخص وتخصيصه لا نسخ حكم فعل الرسول ولا تخصيصه وان قيل بسخ فاعل
الرسول وتخصيصه فلا يكون مقتضى زوال التعبد مثله عن الرسول والواحد من الامة فهو على سبيل
التجوز فانه قد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل بمعنى رواه المتعبدين مثله تجوز **قول**
سأله اذا تقارض فعلة وقوله فان لم يدل دليل على تكرره في حقه ولا الناس فيه واختص القول فان
تقدم الفعل كما اذا فعل فعلا في وقت ثم قال لا يجوز لي مثله فلا يعارض مكان الجمع لعدم تكرار
الفعل فلم يكن رافعا لحكمه في الماضي والمستقبل وان تقدم القول كما اذا قال وجب على كذا في وقت
كذا او تلبس بغيره فيه كان الفعل رافعا لحكمه عند من جوزه قبل التمكن من الفعل وهو مذهبنا ومن
لم يجوزه وقال لا تصور تقيده ان فعل العصبة والافق معصية وان اختص القول بنا فلا
يعارض لعدم اتحاد محلها وان عم وتقدم الفعل في حقه فلا يعارض في حقه لما مر ولا في حقتنا
لعدم تعلق فعله بنا وان تقدم القول فلا يعارض في حقه لعدم تواردها علينا واما في حقه
فكما تقدم في خصوص القول به **هـ** لما فرغ من بيان تقارض افعاله صلى الله عليه وسلم بعضها مع
شريع في بيان تقارض فعله صلى الله عليه وسلم فان كان مع فعل الرسول صلى الله عليه وسلم قول فلا
يخلو اما ان لا يدل دليل على تكرار الفعل في حقه وناسي الامة به وجنبه لا يخلو اما ان يتأخر القول
عن الفعل او يتقدم على الفعل وجهل التاريخ فان كان القول خاصا به وتأخر عن الفعل كما اذا فعل
فعلا في وقت ثم قال بعد ذلك الفعل اما على الفور او على التراخي لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل ذلك
الوقت فلا يعارض من القول والفعل اصلا لا في حق امته وهو ظاهر ولا في حقه صلى الله عليه وسلم كما كان
الجمع بينهما لعدم تكرار الفعل فلم يكن القول رافعا لحكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل وان
تقدم القول على الفعل مثل ان يقول الفعل فلان في واجب على في وقت كذا ثم تلبس بغير مقتضى القول
في ذلك الوقت قبل التمكن من مقتضى القول كان الفعل رافعا لحكم القول عند من جوزه النسخ قبل التمكن
من الفعل وهو مذهبنا وجهل المحققين ومن لم يجوز النسخ قبل التمكن منع كون القول رافعا
لحكم القول وقال لا تصور تعدد ذلك الفعل من النبي صلى الله عليه وسلم ان قيل بعصبة الانبياء عليهم
الصلاة والسلام من المعصية وان لم نقل بالمعصية فهذا الفعل معصية وان كان الفعل بعد
التمكن من مقتضى القول لا يكون الفعل رافعا لمقتضى القول هو الله ان يدل دليل على وجوب
تكرار مقتضى القول فانه حينئذ يكون الفعل ناسيا لتكرار مقتضى القول وان جهل التاريخ ولم

يتفرق

يتعرض المصنف ولا الأمد له فحكمه حكم ما اذا دل دليل على الناسي دون التكرار والقول
خاص به وجهل التاريخ وان اختص القول بنا فلا يعارض بينها اصلا تقدم القول وتأخر
لعدم اتحاد محل القول والفعل وان عم القول لنا وله فلا يخلو اما ان يكون عموم له عليه السلام
بطريق التخصيص مثل ان يقول وجب على وعلى امتي فعل كذا او بطريق الظهور مثل ان يقول
وجب على المسلمين فعل كذا فان عموم له بطريق التخصيص وتقدم الفعل فلا يعارض في حقه
لما تقدم ولا في حق الامة لعدم تعلق الفعل بالامة وان تقدم القول فلا يعارض في حقتنا
لعدم تواردها القول والفعل علينا وفي حقه فحكمه كما تقدم كما اذا كان القول خاصا به وان جهل
التاريخ فحكمه حكم ما اذا دل دليل على الناسي دون التكرار والقول خاص به وجهل التاريخ وان كان
عموم القول له صلى الله عليه وسلم بطريق الظهور والقول متأخرا فحكمه كما ذكرنا وان كان القول متأخرا
وفي حق الامة كما تقدم وفي حقه صلى الله عليه وسلم ان كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول فحكمه
كما تقدم وان كان الفعل قبل التمكن من مقتضى القول فالفعل يخصص له ذلك القول لنفسه الى
الرسول صلى الله عليه وسلم وجهل التاريخ فكذا اذا دل دليل على الناسي دون التكرار والقول عام لنا
وله بطريق الظهور وجهل التاريخ **هـ** وان دل على تكرره في حقه وعلى
الناسي به فان اختص القول به وعلم تقدم الفعل فالقول ناسخ في حقه دوننا والقول
فالفعل ناسخ في حقه بعد التمكن من امتثال وقيله على الخلاف وموجب للفعل علينا وان جهلا
فلا يعارض في حقتنا لعدم تناول القول يا نا واما في حقه فمنهم من وجب العمل بالقول ومنهم
بالفعل ومنهم من توقفوا اختار بعضهم القول وبعضهم الوقف للاستئذان في التقدير فحكمه
بأحدهما ولا ضرورة تحكم وان اختص القول بنا فلا يعارضه في حقه واما في حقتنا فالمتأخر ناسخ
وان جهل المختار وجوب العمل بالقول وجهه ان القول اذ لنفسه ويعبر به عن المعقول
والمحسوس وقيل التاكيد بالقول والعمل به ههنا ينسخ مقتضى الفعل عند دونه والفعل اذ
بواسطه انه لا يفعل المحرم ومحسوس المحسوس ولا يقبل التاكيد والعمل به بطل القول اصلا والجمع
من وجه اوي فان قيل مبين للقول فكان كذا كايتم جبريل اوقات الصلوة بالامامة وكما
يقول صلى الله عليه وسلم المناسك بفعله وكذا كل من بالغ في التفهم آ كذا قوله مباشرة او تشكيك
قلنا والقول يبين مع ان كثرة الاحكام مستند لها الاقوال ولو ثبت وبطلت التراجع
المنقذمة وان عم القول فالمتأخر ناسخ مطلقا وان جهل المختار **هـ** لما فرغ من القسم

الاول ثلاثة شروع في القسم الثاني وهو الذي دل دليل على تكرره في حقه وعلى تاسي لامة
به فانما يختص القول فلا يخلو اما ان يعلم التارخ او جهل فان علم التارخ وتقدم الفعل على القول
فالقول ناسخ لحكم الفعل في حقه على انه علم وما في المستقبل دون امته لعدم تناول القول لهم وان
تقدم القول على الفعل والفعل قبل التمكن من مقتضى القول فعل الخلاف من جواز النسخ قبل التمكن
فالقول ناسخ ومن لم يجز فلا وان كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول فلا يخلو اما ان يكون مقتضيا
للتكرار ولا فان لم يكن القول مقتضيا للتكرار فلا معارضة من القول والفعل وان كان القول
مقتضيا للتكرار فالقول ناسخ لحكم القول في حقه على انه علم وما في المستقبل وسوجب الفعل
علينا وان جهل التارخ فلا معارضة من قوله وفعله في حقه لعدم تناول القول لنا وما في حقه على انه
عليه ولم يفهم من وجوب العمل بالقول لان الفعل يحتاج الي القول في بيان وجه وقوعه ومنهم من وجب
العمل بالفعل لان الفعل قوي في البيان ومنهم من توقفوا واختاروا صاحب الاحكام القول للدليل
الدالة على نزج القول على الفعل وسبب في الاختار عند ان الحاجة للوقت لا تحتمل تقدم الفعل على
القول وبالعكس على الاستواء لا ترجح لاحدهما على الاخر فالحكم بتقدم الفعل على القول وبالعكس
ولا ضرورة لحكم باطل ولقابل ان يقول ينبغي ان يفضل القول ههنا بان يقال القول لا يخلو من ان
يكون مقتضيا للتكرار ولا وعلى التقديرين لا يخلو اما ان يتحقق مقتضاه او لا فان لم يقتض التكرار
لم يتحقق مقتضاه حكم بنا خرا القول لا على تقدير تقدمه بلزم النسخ قبل التمكن وعلى تقدير تأخره
لزم النسخ بعد التمكن وان تكاثر الثاني ههنا وان يتحقق مقتضاه متى انهم يقدم الاول لانه
على تقدير تقدمه لا يلزم محذور وعلى تقدير تأخره يلزم نسخ تكرار الفعل وان اقتضى التكرار ان يتحقق
مقتضاه فينبغي ان يحكم بنا خرا القول لما ذكرنا وان يتحقق مقتضاه فالوقف لا المحذور على تقدير
التقدم والتأخر سواء وان اختلف القول بنا فلا معارضة من القول والفعل في حقه على انه علم وما
تقدم الفعل وتأخر لعدم تناول القول له وفي حقتنا ان علمنا تاريخه فالتأخر ناسخ ان كان قولنا وان
كان فعلا فلا يخلو اما ان يكون القول المتقدم مقتضيا للتكرار او لا فان لم يكن مقتضيا للتكرار
فان لم يحصل التمكن من مقتضى القول فبقية الخلاف في جواز النسخ قبل التمكن وان لم يكن فلا
معارضة لان مقتضى القول في زمان والفعل في زمان اخر بعد وان كان مقتضيا للتكرار ولم يتمكن
من العمل بمقتضى القول فبقية الخلاف في النسخ قبل التمكن وان تمكن من العمل بالفعل ناسخ
للتكرار مقتضى القول وان جهل التارخ فبقية المذهب الثلاثة والاختار وجوب العمل بالقول وجهه

ان القول

ان القول دال بنفسه متغيرا وسطه والفعل لما يدل بواسطه القول وان القول يمكن ان يعبر به عن القول
والمحسوس والفعل لا يعبر عن غير محسوس وان القول يقبل التاكيد بقول اخر ولا كذا الفعل فكان القول اولى
وان العمل بالقول ههنا ينسخ مقتضى الفعل عنادون الرسول صلى الله عليه وسلم والعمل بالفعل يستند على
ابطال القول بالكلمة ومقابلات ما ذكرنا من امور الاربعة في الفعل فان القول دال بواسطه العمل
ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يفعل المحرم وذلك ما يتوقد على الدلائل القامضة ويختص المنفع المحسوس
فقط ولا يقبل الفعل التاكيد والعمل لا يبطل القول صلا والجمع من الدليلين ولو من وجه
اوي من ابطال احدهما بالكلية فان قيل الفعل مبين للقول والمبين للشيء كذا في الدلالة من ذكر
الشيء وبيان ان جبريل صلى الله عليه وسلم لا يتبين للنبي صلى الله عليه وسلم كعبه الصليق وادانها بالفعل
بما ماته حيث صلى في اليومين وقال لا بعد الوقت من هذين والنبي صلى الله عليه وسلم ما من الصليق لامة
فعله حيث قال صلوا كما رايتوني صلى ومن المراد من قوله تعالى والله على التارخ ما لم يستطاع
اليه سبيلا فعلة حيث قال صدقوا عني مناسككم وكذا كل من بالغ في التفهيم كذا قوله بالتأخر
او تشكيك الاشكال كما في بيان دعاوى الهندسة بالخطوط والسطوح قلنا غاية ما ذكرتموه من
البيان بالفعل وكما وجد البيان بالفعل فقد وجد بالقول لكن البيان بالفعل على بيان بالفعل
فان اكثر الاحكام مستندة الى القول ولا يقال ولو تساوى اي القول والفعل في ذلك لم يستند الى القول
المتقدمة وان عم القول الاول فابها تأخرنا نسخ المتقدم لكن فيه تفصيل فانه ان تأخر القول عن الفعل
فهو ناسخ لتكرار الفعل في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم وناسخ للناس في حقتنا ان لم يتحقق الفعل منا
على خلافه في النسخ قبل التمكن وللتكرار في حقتنا ان يتحقق العمل بالفعل وان كان الفعل متأخرا عن
القول واشتغل بالفعل قبل التمكن من البيان بمقتضى القول نسخ الفعل القول على اختلاف في النسخ
قبل التمكن لان مقتضى القول له ظاهر فانه حينئذ يكون الفعل مخصصا للقول وان اشتغل
بالفعل بعد التمكن فلا يخلو اما ان يكون القول مقتضيا للتكرار او لا فان لم يكن مقتضيا للتكرار فلا
معارضة ولا في حقه ولا في حقتنا وان اقتضى القول التكرار فالقول ناسخ للتكرار والمصنف ما تعرض
للتفصيل وحكم بان المتأخر ناسخ للتقدم مطلقا وان جهل التارخ فالتأخر ناسخ لاي المذهب
الثلاثة والاختار صاحب الاحكام مطلقا وعند اهل الحاشية الوقت هو المختار في حقه القول
هو المختار في حقتنا **قول** وان دل على تكرره في حقه وذلك تاسي به فانما يختص
القول بنا فلا معارضة لعدم المزاحة او به او عم بعارض في حقه لعدم دليل التاسي هذا

القول

هو القسم الثالث وهو ان يدل دليل على تكرره في حقه دون تاسي الامة فان اختص القول بها
فلا معارضة اصلا لعدم المزاحمة بين القول والفعل وان اخص القول بالرسول صلى الله عليه وسلم او
القول له ولنا نقارضا في حقه صلى الله عليه وسلم ولا في حقه لعدم قيام الدليل على تاسي الامة
في فعله ولا يحكي الحكم تقدم القول وتاخر جهل التاريخ او علم **قول** وان دل على
التاسي دون التكرار في حقه فان اخص القول وتاخر عن الفعل فلا معارضة مطلقا وان تقدم كان
الفعل تاسيا في حقه وان جهل على ما من الخلاف وان اخص بنا فلا معارضة في حقه لعدم
المزاحمة والمتاخر تاريخ في حقه وان جهل بالتاريخ المختار وانهم وتقدم الفعل فلا تعارض في حقه
والقول تاسي في حقه وان تقدم القول نسخ الفعل مطلقا وان جهل بالتاريخ المختار **وهذا هو**
القسم الرابع وهو ان يدل دليل على تاسي الامة به في فعله دون تكرره في حقه فان اخص القول بالرسول
صلى الله عليه وسلم وتاخر عن الفعل فلا معارضة اصلا في حقه لعدم تكرار الفعل ولا في حقه لعدم تعلق
القول على الفعل فالقول تاسي للقول في حقه وان لم يتمكن من مقتضى القول على فعله وان لم يتمكن من
علمه ولم يقتض القول لم يقتض القول التكرار فلا معارضة اصلا وان اقتضى القول التكرار فالقول تاسي
للتكرار وان جهل التاريخ فلله اهل السنة والمختار القول عند بعض الوقف عند بعض وان اخص
القول بنا فلا معارضة في حقه صلى الله عليه وسلم لعدم المزاحمة والمتاخر تاريخ في حقه وفيه تفصيل لا
يحق على من تحقق عنه ما تقدم وان جهل التاريخ فالله اهل السنة والمختار القول وانهم القول له ولنا
وتقدم الفعل فلا تعارض في حقه والقول تاسي في حقه قبل وقوع التاسي به على الخلاف المذكور وبعد
التاسي لا معارضة بينهما في حقه والاحتمال القول تاسي لتكرار الفعل وان تقدم القول على الفعل
فالقول تاسي للقول في حقه قبل التمكن من البيان بمقتضى القول على الخلاف الا ان يتناول العموم
له ظاهرا فانه حينئذ يكون الفعل تخصيصا للقول وفي حق الامة ان كان الدليل على وجوب التاسي
مخصوصا بذلك الفعل فسخ للقول لا يقتضي القول بالرسول وبهذا التمكن لا معارضة في حقه ولا
في حق الامة لان لم يقتض القول التكرار وان اقتضى القول التكرار يكون الفعل تاسيا للتكرار وان
جهل التاريخ فالخلاف والخلاف والمختار والمختار واعلم ان في بعض الاقسام تفصيل او حكاية الاحكام
به والمصنف اهلهم وقد تعرض لبعض منها والعرض عن البعض الاخر اعتمادا على استخراج المحصل النظم
بقوة ما ذكر **قول** واما الاجماع فالعزم والاتفاق ايضا وفي الامور قيل اتفاق
الامة خاصة على امر ديني وليس بسد يد فان اهل عصر ليسوا كل الامة وليس فيه ذكر اهل الحل والعقد

والجرح

والجرح القضية العقلية والعرفية المشتق عليها فالحق اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد
صلى الله عليه وسلم في عصره على واقعه والاتفاق بين الاقوال والافعال والسلوك والتقرير والتقدير الثاني
مخرج اتفاق بعضهم اتفاق العامة والثالث مخرج اتفاق اهل السانعة والرابع مخرج توافقه اجتماع
كلهم في جميع الاعصار والخامس هم الاساس والنفي والاحكام الشرعية والعقلية **ما فرغ**
من السنة شرع والاجماع وقدمه على القياس وجه تقدمه على القياس ظاهر واجماع لغة لمعناها
احدها الغرم على الشيء والتصميم عليه ومنه يقال جعت على كذا اي عزمته عليه قال الله تعالى فاجمعوا
امركم اي عزموا فاعلى هذا يصح اطلاق الاجماع على عزم الواحد وثانيها الاتفاق ومنه يقال جمع
التوم على كذا اي اتفقوا عليه وعلى هذا اتفاق كل طائفة على امر ديني او ديني سمي جماعا وفي
اصطلاح الاصول قيل اتفاق الامة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على امر ديني وهو ليس بسد يد فانه
مدخول من طائفة اوجه ادها انه مشعر بعدم انعقاد الاجماع الى يوم القيامة فان امة محمد صلى الله عليه
وسلم جميع المسلمين من عهده الى يوم القيامة فان اهل عصر ليسوا كل الامة وثانيها انه ليس فيه ذكر الحل
والعقد فانه وان صدق على اهل عصر الامة محمد صلى الله عليه وسلم لكنه يلزم ما ذكرناه فلا عزم من
الاعصار عن اهل الحل والعقد وكان كل من كان فيه عاميا واتفقوا على امر ديني ان يكون اجماعا شرعيا
وليس كذلك وثالثها انه يلزم من تقييد الاتفاق بالامر ديني ان يكون اتفاق الامة على امر علمي او عرفي ولا يكون
اجماعا شرعيا ويمكن ان يدعى بالعناية بانه ارادة امة محمد الموجودين في عصره فان امة محمد صلى الله عليه وسلم
كما يصح اطلاقه على الموجودين الى يوم القيامة صح اطلاقه على الموجودين في عصره من اخصار بل اذا قيل
امة محمد قبل دار الزمان حسب الغالب الى الموجودين في عصره والاتفاق صح ان يكون قرينه المراد ارادة امة
محمد صلى الله عليه وسلم المجتهدين وكما صح ان يراد به اهل الحل والعقد المجتهدون صح ان يراد بامة محمد المجتهدين
على انه يصح ان يراد بامة محمد ما هو الا امة من المجتهدين والمقلدين اتفاق العوام اجماعا حينئذ لم يعتبر فانه
ليس بشرط ما يقال له الاجماع الشرعي ان يكون معتبرا وان اتى بلفظه انه ليكون موافقا لما في القرآن
والحديث الدال على كون الاجماع حجة محمودة كذا جعلناكم امة وسطا لا تحفوا امتي على ضلالة ولا اسر
الذين بيننا ولا الامم العتلى والعرفي لان العقل المعتبر والعرفي المعتبر ليسا خارجين عن الدين
او يكون المراد بالاجماع المجتهد والاجماع الشرعي لا العقل والعرفي فلا يكون حسب هذا الاصطلاح
الاتفاق على العرفي والشرع اجماعا ولا مشاحة في الاصطلاح ثم قال المصنف الحق ان الاجماع هو
اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصره على واقعه والاتفاق بين الاقوال

والأفعال والسكوت والتقرير والتفيد الثاني هو حله أهل الحل والعقد يخرج اتفاق بعض أهل الحل والعقد
واتفاق العامة والتفيد الثالث هو منامة محمد صلى الله عليه وسلم يخرج اتفاق أهل الحل والعقد من
الأم السالفة والتفيد الرابع وهو في عصر ليندرج فيه إجماع كل عصر فانه لو لم يكن هذا التفيد بتوهم إنا
الإجماع باتفاق أهل الحل والعقد في جميع الأعصار إلى يوم القيامة والتفيد الخامس هو على واقعه أي
حكم واقعه ليعلم النفي والأثبت والأحكام العقلية والشرعية **قوله** مسله ونناه بعضهم
قالوا ان كان من دليل قطعي حاله العادة والاعتقال أو ظني فأكبرنا من قرآنهم ودواعيهم المتقضي
للأختلاف كما يحيل إنا فهم على كل طعام واحد في وقت واحد قلنا لم نقل القطع لعدم الحاجة وإنما
كون ان لو لم يكن نفس الإجماع كافيا وفيه النزاع ولا يمنع الاتفاق والربيل ظني فان هل الكتابين والفلا
والمجوس متفقون على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى قدام العالم والتفيسا ستادا إلى شبهة قضاه
القواطع فكيف لم يمنع على ظني لا عارضه قطعي وخرج ما يحتل به لعدم ادعى اليه مع اتفاق ذلك
بالواقع من إجماع الكل على ان كان الاسلام وغيرها من الأحكام التي لم يكن طريق علمها ضروريا والواقع
دليل التصور **قوله** لما فرغ من تقريره لإجماع شرع في بيان مكان ثبوته اختلفوا في مكان ثبوت الإجماع
عادة فثبتته الأكثر ونناه الأقلون قالوا لم يمنع ثبوته لإجماع عادة لان اتفاقهم على ذلك الأمر
ان لم يكن من دليل فهو باطل قطعا وان كان من دليل قطعي لا يحتمل التأويل فثبت حاله العادة فانه
لو لم يكن محال إعادة لتقل فانه لعادة تحيل بواسطة الجمع الكثير في اخفاء الربيل القاطع لم نقل الربيل
القاطع فيكون محال إعادة وان كان من دليل ظني فاحالته أكبر فانه مع كثرة فهم تباين قرآنهم
ودواعيهم المتقضي للاختلاف فلا اعتراف بالحق والعباد تحيل العادة اتفاقهم على الحكم الواحد
كما ان العادة تحيل اتفاقهم على كل طعام واحد في وقت واحد قلنا لا نسلم ان إجماعهم اذا كان
عن دليل قاطع محال عادة فانه يجوز عادة ان لا يقل الربيل القاطع لعدم الحاجة اليه فانه انما هو
الحاجه اليه ان لو لم يكن نفس الإجماع على ذلك الحكم كافيا عنه وفيه النزاع ولا يمنع الاتفاق اذا
كان الربيل ظني فانه لا يمنع عادة اتفاق جمع كثير على حكم دليل ظني فان أهل الكتابين اليهود والنصارى
والفلاسفة والمجوس اتفق كل منهم مستفاده شبهة ضعيفة منا قضاه القواطع اما اليهود
والنصارى فاتفقوا على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واما الفلاسفة فاتفقوا على قدام العالم واما
المجوس فاتفقوا على التنسية فكيف لم يمنع اتفاقهم على ظني لا عارضه قطعي وخرج عنه امتناع اتفاق
الجميع الكثير على كل طعام واحد في وقت واحد لعدم ادعى فان ادعى الأكل لنفسه إلى الطعام مختلف

على ان

على ان جميع ما ذكره من مقتضى الواقع من إجماع الكل على ان كان الاسلام كالصلوات الخمس المكتوبة وصوم رمضان
وجوب الزكاة والحج وغيرها من الأحكام التي لم يكن طريق العلم بها الضرورة والواقع دليل الصحة
والزيادة **قوله** وهو واقع ونناه بعضهم مصير إلى انه متوقف على السماع من كل من أهل
الحل والعقد ومشاهن فعل تركه والعلية وهو متوقف على معرفتهم مع تفرقهم في تباين وطائفهم وانه
متعذر مع الامكان فقد لا يصدق المتقين انه معقده لجواز الاخبار والفعل على خلاف ما فعله ولو حصل
التعريف بالرجوع ممكن قبل الوصول إلى اليقين قلنا بالظن بالواقع فاننا نعلم ان مذهب جميع الحنفية جواز
قتل المسلم بالذمي وان جميع الشافعية تقيضه مع تلك التشكيكات فان قيل مستند إلى قول الامامين والابن
مقلدون ولا تصرف في الإجماع يكون مستندا قلنا وان في هذه الصور فلا يصح في اتفاق أهل الكتابين على
انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولم يظهر لنا مستندهم من قول مشيع عليه **قوله** المقلدون على إمكان ثبوت
الإجماع اختلفوا فذهبوا لاكثر من سهم إلى مكان معرفته والاطلاع عليه ونناه الأقلون مصير انهم إلى
ان معرفته اتفاقهم على الحكم متوقف على السماع بذلك من كل واحد من أهل الحل والعقد ومشاهن فعل
او ترك منه يدل عليه وذلك متوقف على معرفة كل واحد منهم وذلك مع كثرة فهم وتفرقهم في البلاد النائية
والامكن البعيد متعذرة عادة وتقدر المعرفة بكل واحد واحد منهم فعره معتقده لما يكون
بالوصول اليه وهو ايضا متعذر وتقدر الاجتماع به وسماع قوله ورواية فعله او تركه قد لا يصدق المتقين انه
معتقد لجواز ان يكون اخباره وبالشاهد من فعله او تركه على خلاف معتقده لغرض من الاخبار وتقدر
حصول العلم بمعتقده فلهذا يرجع عنه قبل الوصول إلى اليقين وحصول العلم بمعتقدهم فلا إجماع قلنا
جميع ما ذكرناه بالظن بالواقع فاننا نعلم قطعا ان مذهب جميع الحنفية جواز قتل المسلم بالذمي وان مذهب جميع
الشافعية تقيضه أي امتناع قتل المسلم بالذمي مع وجود جميع التشكيكات والواقع في هذه الصور دليل
الجواز العادي والزائدة فان صلحنا بان مذهب جميع الحنفية ومذهب جميع الشافعية ذلك مستند
إلى معرفته قول الامامين في ذلك وهو قول واحد يمكن الاطلاع فعلنا ان مذهب كل من يقره ذلك
ولا كذلك للإجماع فانه لا تصرف فيه عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ان يكون مستندا إجماعهم ولو عرف
ذلك كان هو الحق قلنا هذا وان في هذه الصورة فلا يصح فانه على قطعا من اتفاق أهل الكتابين
اليهود والنصارى على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولم يظهر لنا مستندهم من قول مشيع يقره
فانه لم يظهر لنا انه قول موسي ولا قول عيسى ولا قول واحد معين حتى يكون اعتقادهم ذلك
لأننا علمهم له فانه هو الجواب ههنا هو الجواب في محل النزاع **قوله** تقيضه اذا

تصور الاطلاق عليه فعل الاجماع السابق ان كان بجماع كل عصر كان كالحديث المتواتر وان كان
 بأحد كقول عبيد بن السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على الاربع
 قبل الظهر والاسفار بالصبح وحرم الاخت في عدل الاخت كان كنفيل السنة بالاحاد فهو مقطوع
 باصله مطعون الطريق موجب العمل ونال العلم بتقديم على القياس ومن انفقها من انكر نقل احاد
 اذا ثبت مكان الاطلاق على الاجماع وكما ثبت السنة في حقتا بدليل قاطع وبدليل على كذا
 الاجماع السابق ان كان بجماع كل عصر على نقله كان منزلة الحديث المتواتر وان كان نقل الاجماع
 السابق السابق احاد بان نقله مسلا ان الصحابة اجمروا على كذا كاربون عبيد بن السلماني قال
 ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم على شئ كاجتماعهم على الحافطة على الاربع
 قبل الظهر وعلى الاسفار بالصبح وعلى نكاح الاخت في عدل الاخت كان هذا النقل منزلة نقل السنة
 بالاحاد فلهذا الاجماع مقطوع باصله مطعون في الطريق لانه نقل الينا بالاحاد وهو موجب العمل دون
 العلم بعدم على القياس ومن انفقها من انكر نقل الاجماع آحادا لانه دليل قاطع حكم به على الكتاب
 والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف ثبت به قاطع والجواب انه لا يثبت بنقل الاحاد
 اجماعا قاطعا موجب العلم لمتنع بثبوته بل ثبت جماعا ظاهريا موجبا للعمل بثبوته بنقل الاحاد غير
 متمنع بخبر الاحاد **قول** مسله الحق ان الاجماع جهة قاطعة خلاف المخوارج
 والنظام لنا ومن شاق الرسول الآية توعد على متابعه غير سبيل المومنين ركان محرما ومع
 بينه وبين المشقة المحرمة في التوعد فانتظمتها المحرمة جميعا ولا تفرقوا وخلاف الاجماع تفرق فان
 تنازعتم في شئ فردوه الى الله والشرع عدم عند عدم شره فالتفاق كان ومن السنة لا يجمع امتي
 على اضلاله لا تزال طائفة من امتي طاهرين على الحق من كل خرج عن الجماعة فقد خلع ريقه الاسلام
 من عنقه وكوهما ما اجتمع السلف على العمل بها ولا نهم اجمروا على القطع بخطية المخالف للعادة
 بحيل اجتماع العدد الكثير من المحققين على قطع في شرع من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه وايضا
 اجمروا على تقديمه على قوا له لادلة فكان قاطعا ولا يعارض الاجماع ان لعدم تقديم غير القاطع
 على القاطع بالاجماع **قوله** لما فرغ من ثبوت الاجماع ونبوت العلم به شرع في اثبات محنته والحق
 ان الاجماع جهة شرعية قاطعة بحيل العمل به خلافا للمخوارج والنظام من المعتزلة واجت
 اهل الحق في ذلك الكتاب والسنة والمعتزلة اما الكتاب فانه قوله تعالى ومن شاق الرسول
 من بعد ما بعين له الهدى وتبع غير سبيل المومنين قوله ما تولى ونصله جهنم وسات مصيرا

انما هو كقولهم
 هو الله عيسى

وجه التمسك لايه انه تعالى توعد على متابعه غير سبيل المومنين وكان محرما لانه لو لم يكن
 محرما لما توعد عليه ايضا لو لم يكن محرما لما جمع منه ومن مشقة الرسول في التوعد لانه لا حسن
 الجمع من المحرم والمباح في التوعد كما لا يحسن الجمع بين الكفر والكل الحنيف في التوعد فان خطية المحرمة
 المشقة واتباع غير سبيل المومنين جميعا ومنه قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وجه
 الاحتجاج بها انه تعالى نفى عن التفرق ومخالفه الاجماع تفرق فكان منها عينا ولا معنى لكون الاجماع
 جهة سري النهم عن مخالفة ومنه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
 الامر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول وجه الاحتجاج بالادلة انه نقل شرط التنازع
 في وجوب الرد الى الله والرسول والمشروط بعدم عند عدم شرطه وهذا يدل على انه اذا لم يوجد الشرط
 فالالتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة ولا معنى لكون الاجماع جهة الاذكار واما السنة فمنها
 قوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع امتي على اضلاله وقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله
 لا يزال طائفة من امتي طاهرين على الحق وقوله من خرج عن الجماعة فقد خلع ريقه الاسلام من عنقه وكوهما
 من الاحاديث التي لا تحصى كثر وقد اجمع السلف من الصحابة والتابعين على العمل بها ولم ينكروها منكر
 ولادفعها دافع واما المعقول فنقرر ان الدليل القطعي دال على خطية مخالفة الاجماع وكل ما دل
 الدليل القاطع على خطية مخالفة يكون جهة قطعية اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه
 لو لم يكن الدليل القطعي دالا على خطية مخالفة الاجماع لما اجمع الامة المجتهدون على القطع
 بخطية المخالف للاجماع واللازم باطل فاعلمنا بالنقل المتواتر انهم اجمروا على خطية مخالفة
 الاجماع فيلزم بطلان الملزوم ببيان الملازمة ان العادة بحيل اجتماع العدد الكثير من العلماء
 المحققين على قطع في شرع من غير قاطع دال على ما اجمروا عليه فوجب حكم العادة بتقدير يق
 قاطع دال على القطع بخطية مخالفة الاجماع ولا نعلمنا بالتواتر ان العلماء المحققين المجتهدين اجمروا
 على تقديم الاجماع على قواطع الادلة فوجب ان يكون الاجماع قاطعا لانه لو لم يكن الاجماع قاطعا
 لزم تعارضه واللازم باطل للملزم مثله بيان الملازمة انا علمنا ايضا انهم اجمروا على ان القاطع
 مقدم على غير القاطع فهذا الاجماع يقتضي تقدم القاطع على غيره فلو لم يكن الاجماع دليلا قاطعا
 لكان الاجماع الاول دالا على مقدم الاجماع على النص القاطع مقتضيا لتقدم غير النظام الذي هو
 الاجماع على القاطع فيلزم تعارض الاحكام لان احدهما يقتضي تقدم القاطع على غيره والاخر
 يقتضي عدم تقدمه واما بيان بطلان اللازم فان العادة تقتضي امتناع وقوع التعارض من احوال

لعله
 الاجماعين

مثل هذا العدد من العلماء المحققين المجتهدين **قول** هـ فان قيل مشروط لما تقتضيه
الرسول سلمنا الافراد لكن سئل غير المؤمنين باللام والمؤمنين بالاستغراق فان الاختصاص
باهل عصر عصر مع انه يعاجلهم والسبيل مفرد فلا يعجز ولا لوجبه فيهم فيما فعلوا وما
فلا يعجز وقد حكموا بآبائهم ولو جازيتهم في اجامعهم على جواز الاجتهاد في الحكم قبل الاتفاق
عليه واتباعهم في امتناعه بعده وهو تناقض فتعين التأويل بما نفع سبيلهم في اتباع النبي
صلى الله عليه وسلم وترك مشاقته او في الايمان به وادراج الاعمال المنطوق في زمنه صلى الله عليه وسلم
والاجماع خاص بما بعد وايضا مشروط بسبق تبين الهدى المعروف بالام المستغرفة لكل هدى
حتى اجامعهم على الحكم الشرعي وتبين الهدى بدليله فلم تقدم دليل كون الاجماع هدى وليس
هو نفس الاجماع وغيره كاف عنه سلمنا الاطلاق لكن المراد الامة المعصومون او من فيهم
المعصوم لان سبلهم حينئذ حق على انه معارض بقوله نبينا نال كل شئ فردوه اليه والرسول
ولانا كلوا اموالكم بينكم بالباطل وان تقولوا على انه لا تعلمون والشك دليل التصور فلا عصية
وقد سأل عليه السلام معاذ عن الادلة التي حكم بها فلم يذكر الاجماع واقتره وبالاحاديق التي شهد
بخلوها العصر عن يقوم بهم الحجة لان رجوعوا بعدى كفا راحتي اذا اتخذ الناس رؤسا جلالا ثم
سقى حثالة كحثة التمر والشعير لا يعبأ الله بهم وقوله ولا تفرقوا اي في الاعتصام كقولنا اخلوا
البلد ولا تفرقوا اي في لزوم ما دام يعلم ان الاجماع اعتصام لم يكن التفرق منهيا وان سلم لكنه
مخصوص بما قبل الاجماع فان كلا مخاطبان بعلم اجتهاده والاراء مختلفة فالتفرق ما يورثه
وستقوم وجوب الرد الي الكتاب والسنة عند الاجماع ان كان بناء عليهما فما كافيان والا
ففيه تجوز الاجماع من غير دليل على ان انتفاء الشرط منوع فان الكلام مفروض في نزاع المتأخرين
لاجماع من تقدمهم واما السنة فاصد ولن يسلم التواتر لكن يجوز ارادة عصيته عن الكفر من
من غير تأويل وشبهة او عن الخطا والشهادة في المعاد او فيما يوافق المتأخرين مع انه يجوز
ارادة كل لامة فخرج كل عصر وان سلم فلم يكن يلزم ان يكون حجة على المجتهدين مع ان
كل مجتهد مصيب وقد ائتم الاجماع بالاجماع او نصرت توقف على كونه حجة وهو دور
واصالة العادة على التواتر وليس بشرط **هـ** لما فرغ من بيان ادلة محبة الاجماع
شرع في الاعتراضات على الادلة التي فيها اما على اية المشقة بان التوعد على اتباع غير سبيل
المؤمنين مشروط لما تقتضيه الرسول وللشروط باق على العدم عند عدم الشرط سلمنا افراد

اتباع

160
اتباع غير سبيل المؤمنين بالتوعد من غير ان يكون مشروطا لما تقتضيه الرسول لكن سبيل غير
المؤمنين فهو الكفر ومن سئل ان من شاق الرسول وكفر يكون متوعدا بالاعتاب وذلك لا يدل
على وجوب اتباع سبيل المؤمنين سلمنا ان سبيل غير المؤمنين ليس الكفر لكن الام والمؤمنين
للاستغراق فنقول سبيل جميع المؤمنين وجميع المؤمنين كل من اتبعه ورسوله اليوم
القيامة وذلك لا يدل على ان ما وجد من الاجماع في عصر عصر حجة فاق الاختصاص باهل عصر
عصر مع ان المؤمنين عام في كل عالم وجاهل والجاهل غير اذلي في الاجماع المتبع وما
دون ذلك فالاية غير دالة عليه سلمنا ان المراد بالمؤمنين اهل الحل والعقد في عصر عصر لكن السبيل
مفرد لا عموم فيه فلا تقتضي اتباع كل سبيل وذلك لانه لو عم لوجب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه
من المباحات لا نفهم فعلوه ولا يجب لانهم حكموا بآبائهم ولو جازيتهم في اجامعهم على الاتفاق
على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه لكل واحد واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه بعد اتقانهم
عليه وذلك تناقض معصم لنا ويل ما نفع سبيلهم في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وترك مشاقته او
لما نفع سبلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام والحمد لله على ما ذكر من التأويل ان رجوعهم الى الحل على
الاجماع لانه لم يزل من الحل على ما ذكر من التأويل على اللفظ من النبي صلى الله عليه وسلم وبما بعد
والحمد لله على الاجماع تقتضي ان يكون الاعمال خاصا ما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لا سيما في الاجماع
بالاجماع في زمانه سلمنا ان المراد به اتباعهم فيما احصوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بتبين
تبين الهدى المعروف بالام المستغرفة لكل هدى حتى اجامعهم على الحكم الشرعي بدليل قوله تعالى
من بعد ما تبين الهدى واتبعوا ما نهي الله عن من الهدى بذليله واذا كان اجماع من جملة الهدى فلا بد
من تقدم بيانه بدليله فلم يزل دليل كون الاجماع هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس
الاجماع بل غيره وغيره كاف في اتباعه عن اتباع الاجماع سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا
لكن المراد بالمؤمنين الامة المعصومون لان سبلهم لا يكون الا حقا والمؤمنون الذين هم المعصومون
لن سبلهم سبله وسبيل المعصوم لا يكون الاجماع سلمنا دلاله ما ذكر قوله على كون الاجماع حجة لكنه
معارض للكتاب والسنة والمعقول ما الكتاب مقوله على نبينا نال كل شئ فانه يدل على عدم الحجة
الي الاجماع وقوله على فان تنازعتم في شئ فردوه الي الله والرسول اقتصر الرد على الكتاب
والسنة وذلك يدل على عدم الحاجة الي الاجماع وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله
تعالى وان تقولوا على انه لا تعلمون يعني كل الامة عن هاتين المعصيتين وذلك يدل على تصورهما

منهم ومن تصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجبا للقطع فلا عصية عن الخطأ واما السند
فهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال معاذا عن الادلة التي يحكم بها فلم يذكر معاذا الاجماع واقره النبي
صلى الله عليه وسلم ولو كان الاجماع دليلا لما سأل ذلك مع ذكر مع وهو الحاجة اليه وبالاحادث الذي لا يثبت
خلوا العصر عن مقوم الحجة بقوله من ذلك قوله لا تزعموا بعدى كذا في الكل عن الكفر وهو دليل
جواز وقوعه منهم وقوله ان الله لا يقبل العلم انشراعا ولكن يقبل العلم حتى اذا لم يبق عالما
احد الناس رؤسا جهلا فسيلوا فماتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله خير القرون التي انا
فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم حتى حثالة كحثة النور والشعر لا يعاينهم والاعتراض على
الاحتجاج بقوله ولا تفروا بان النهي عن التفريق في كل شيء على سبيل العموم ممنوع بالمراد التفريق في
الاعتصام بحبل الله فانه هو المفهوم من الآية كقول القائل العبد اذ دخلوا البلد اجمعين ولا
تتفرقوا فانه يفهم منه النهي عن التفريق في دخول البلد فاذا لم يعلم ان ما اجمع عليه اهل العصر
اعتصام بحبل الله لم يكن التفريق منهيا عنه وان سلم ان النهي عام في كل تفريق لكنه مخصوص
بما قبل الاجماع فان كل واحد من المجتهدين مخاطب بما سوره ان يعمل اجتهاده والفتن والاراء المختلفة
فالتفريق ما سوره لا منهى عنه والعام بعد التخصيص لا يكون حجة وعلى الاحتجاج بقوله تعالى فان
تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول بان سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاجماع ان
كان بناء على الكتاب والسنة فهما كافيان في الحكم ولا حاجة الى الاجماع والاى وان لم يكن سقوط
وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاجماع بناء على الكتاب والسنة ففهم تجوز وقوع الاجماع من
غير دليل وذلك محال مانع من صحة الاجماع على ان لا نسلم انتفاء الشرط فان الكلام مفروض فيها
اذا وجد النزاع من تاضر المجتهدين لاجل المتقدمين واما الاعتراض على الاحتجاج
بالسنة فبان يقال ان السنة احدى اسلحة مبلغة التواتر ولا بعيد القطع وليس التواتر المحذور
ان يراد من الخطأ والضلاله عن الامعة جميعهم عن الكفر من غير تاويل وشبهة او ان يراد
به عصيتهم عن الخطأ في الشهادة في الاخرة والمعاد او فيما يوافق النص من ان لا يسلطوا لالة
هذه الاخبار على عصيتهم عن كل خطأ وضلال لكنه يجوز ان يراد بالامة كل الامة اي كل
من آمن به اي يوم القيامة فيخرج اهل كل عصر عصر فان اهل كل عصر ليس كل الامة
فلا مسم الخطأ والضلال عليهم وان سلم امتناع الخطأ والضلال عن الاجماع في كل واحد من
العصر فلم يلزم ان يكون الاجماع حجة على المجتهدين وانه لا يجوز مخالفتهم في كل مجتهد
في الفرعيات

في الفرعيات مصيب واما الاعتراض على الاحتجاج بالمعقول فبان يقال ان الاجماع
بالاجماع حيث قلتم انهم اجمعوا على القطع بخطبه مخالفه واثبت الاجماع بنص قاطع توقف
ثبوت ذلك النص لقاطع على كونه لاجماع حجة لان وجوب ثبوت النص مستفاد من اجماعهم
على القطع بخطبه مخالفه لاجماع وبيان احاله العادة اجتماع العدد الكثير على القطع في شرعي
غير قاطع اذا كان عددهم عدد التواتر فيلزم ان يكون عدد التواتر شرطا في الاجماع وليس شرطه وان
العادة انما تحصل التفاضل من قول مثل هذه العدد اذا بلغ عددهم التواتر ملزم ان يكون
التواتر شرطا لاجماع وليس بشرط **قوله** **هـ** واجواب لاتباع غير سبيلهم متوعد
عند المشقة ولا جاز ان يكون لغیر مفسده والا لما حسن التوعد وما تعلق به من المفسده
ان كانت من حلة المشقة فذكرها كفساد لم يكن لزم التوعد عليه والسبيل الطريق فلا يخص
مكفرا ولا غيره والا كان اللفظ مبهما وهو خلاف الاصل ولا يصح ان يتم الكل الى القيامة لان
المؤمنين جميعه الاخيار والمتصفون به ومن مات ولم يوجد ليس هو من حقيقة على المراد
الحث على متابعة سبيلهم والحمل على كرمطه كون الاجماع غير مراد مختلف وليس خرج
فالمخصوص حجة لما سيق ويحب عموم لفظ السبيل لما مر ودفع التناقض ان فعلهم
المباح وان كان سبيلا فحكمهم بجواز التفرع سبيل ولا يلزم من مخالفه الامة في وجوب اتباع الفعل
مخالفة في اتباعهم في اعتقاد جواز التفرع وتلك التاويلات تخصيصات للسبيل من غير ضرورة
فلا يعمل من الهدي شرط التوعد على المشقة لاختصاص اطلاقه من عرف الهدي ولا ولا
يكون مشاقا وايضا من الاحكام الفروعيه ليس شرطا في المشقة فان من تبين صدق الرسول
وحاد عنه كان مشاقا وان جهلها فلا يكون شرطا للتوعد بالاتباع والحق ان الامة ظاهرين لان طاعة
وحين لا يصح التمسك بالاجماع وهو دور ولا يلزم هذا في القياس المتبني باعتبار الظاهر
فيه لم يثبت القياس واشتراط المعصوم ممنوع مما تقرر في الكلام ولكونه تخصيصا من غير
ضرورة على ان التوعد لا يحق باتباع غير سبيلهم وعندهم باتباع غير سبيل المعصوم ووجهه وهو
خلاف الظاهر وعن المعارضه انه لا تنافي في من ما ابتناه من كون الاجماع حجة ومن كون الكتاب تنبها
لكل شئ وعن الثالث القول بالموجب فانما لما تنازعنا في كون الاجماع حجة رددناه الى الكتاب والسنة
واتبعناه بها وعن الاخيرين ان المراد كل واحد من الامة ولا يلزم من جواز المعصية على افراد
جوازها على المجموع ولودل فاجواز عقل فلا يلزم الوقوع وبكفيك هدية على الله عليه وسلم

ان يكون من الجاهلين والكافرين مع العلم بعصمة و بان من مات ولم يعص علم ان الله تعالى عالم
بعصمة لمعلق ذلك كونه منهي عنها وترك معاذ الاجماع لكونه ليس بحجة جينية على انه
ما يدل على ما من يقوم بهم الحجة لا تزال طائفة من امتي طاهرين على الحق الى يوم القيامة
حمل النسخ عن التفرق على العموم والا فادع من ما افاده الامر بالاختصاص والاصل التأسيس
دون التاكيد والامر والنهاية ما هو مع اهل كل عصر يتقدم وجودهم وفهمهم كما سياتي وان كان
الاجماع مستند على دليل لا يحصره في الكتاب والسنة ممنوع لجوار ان يكون قبيحا والسؤال الثاني
مشكل واما السد احاد الان العلم النسخي حاصل من مجموعها فنقص تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم
امته كما علم جود حاتم وشجاعة علي فكانت جماعهم على قول وفعل حقوا الا اجتماعا على خطأ
ولانه لا تكبر في العمل بها ولا يقال بخلاف وجود منكر فلا قطع وفي الاستدلال بها دور لتبنيها به لانا
نقول لو وجد لا شتهر وليست ثابتة به بل احالة العادة الاحتجاج بما لا صحة له في الاصول ولا
دور فانا اثبتنا كونه حجة من مستفاد عن ضرورة الاجماع بطريق عادي لا باجمل وتوقف
احالة العادة على التواتر من **ج** والجواب عن الاعتراضات على الترتيب اما عن الاول فبان يقال
اتباع غير سبل المؤمنين متوعد عند المشقة بخلاف وحسب لا محلو اما ان يكون التوعد
لمفسده متعلقه به او لا لمفسده لا يجاز ان يكون لغیر مفسده لانه لو كان لغیر مفسده لما
حسن التوعد عليه فان ما لا مفسده فيه لا توعد عليه بخلاف واللازم باطل فاللزوم ان
فتعين ان يكون التوعد لمفسده متعلقه باتباع غير سبل المؤمنين والمفسده المتعلقه به
ان كانت من جهة مشقة الرسول فذكر المشقة كاف في التوعد ولا حاجة الى قوله ويقع
غير سبل المؤمنين وان لم يكن المفسده المتعلقه به من جهة مشقة الرسول لزم التوعد
على اتباع غير سبل المؤمنين حوا وصحت المشقة او لم يوجد سبل الطريق وذلك يعم
تحريم كل سبل غير سبل المؤمنين لانه طريق غير المؤمنين ولهذا فان من اخذ لنفسه حاله
وتسلك بها وكان معروفا لها فقال انه طريقه وسوا تعدت الاحوال واتخذت واذا قيل لا
تسلك سبل التجار فهم انهم يفعلون فعلهم وتترى بينهم ويخلقون باخلاصهم بحري على ما دام
وعلى هذا فيمتنع تخصيص سبل المتوعد على اتباعه اذا كان غير سبل المؤمنين شي معين
من كفر وغيره بل يعم ذلك كل ما كان مخالفا لطريق الامة وسلبهم فانهم على هذا
الوجه كان لفظ السبل سبها وهو خلاف الاصل ولا يصح ان يراد سبل المؤمنين سبل كل من

آمن به

آمن به الى يوم القيامة لانا المومنين حقيقة الاحياء لان لفظ المومنين حقيقة انا يكون لمن هو
متصف بالامان والانصاف بالامان مشروط بالوجود والحيث ومن لا حياة له من ميت ولم يوجد
بعد ليس لوم من عصيته فلفظ المومنين حقيقة انا يصدق على اهل كل عصر دون من تقدم او
تأخر وهذا وان منع من الاحتجاج باجماع اهل العصر على من بعدهم فلا يمنع من الاحتجاج به على من
في عصرهم وهو خلاف نهج السلفين على ان المراد من الآية انا هو الحق على متابعه سبلهم
واهل المؤمنين على كل من آمن به اي يوم القيامة سبله اذا لحث في يوم القيامة وكون اهل
غير مراد بخلاف فيه ولين سلم ان اجماع اهل عصر يخرج عن المؤمنين فصا والمؤمنون عاما مختصا فالعام
المختص حجة لما سياتي وبحيث ان يعتبر عموم لفظ السبل لما مر قولهم لزم من ذلك وجوب
اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات وحكموا بكونه مباحا وهو ناقض لما دفع الشاكن ان
الآية وان ذلك على وجوب اتباع المؤمنين في كل سبل لهم ففعلهم للسبل سبل وحكمهم بحوائج
الترك سبل ولا يلزم من مخالفة الآية في وجوب اتباع الفعل مخالفتها في اتباعهم في اعتقادهم
تركه قولهم فتعين تأويلها متبعة سبلهم في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وترك مشاقته او اتباعهم في
الامان او في الجهاد فلنا تلك التاويلات تخصيصات للسبل من غير ضرورة ودليل فلا يقبل
قولهم انه مشروط بسبق تبيين الهدى الى اخر قلنا من الهدى شرط التوعد على المشقة لا
التوعد على اتباع غير سبل المؤمنين لاختصاص طلاق المشاق لمعرف الهدى فان المشقة
لا يكون الا بعد من الهدى ومعرفة دليل الهدى ومن لم يعرفه لكر لا يوصف بالمشقة وايضا
من الاحكام الشرعية ليس شرط في مشقة الرسول فان من علمه صدق الرسول وجماد
عنه كان مشاقا وان جهل المفعول واذا لم يكن معرفة الاحكام المفروعة شرط في المشقة فلا
يكون شرط في حقوق الوعيد باتباع غير سبل المؤمنين ثم قال المصنف في الحق ان الآية ظاهرا
في وجوب متابعة الاجماع لانا طوعا لان اتباع سبل المؤمنين عام مساو لاتباعهم ومتابعة
الرسول صلى الله عليه وسلم او اتباعهم في مناصرة ودفع الاعداء عنه واتباعهم في الاقتداء به
او اتباعهم في الامان به ودلالة العام على فرد من الافراد على التعيين ليس يقطع الجواز
مخصص العام واخراج ذلك الفرد منه واذا كان ظاهرا غير قطعي لا يصح التمسك به في كون
الاجماع حجة للزوم الدور لان التمسك بالظاهر انا يصح اذا ثبتت حجة والظاهر انا
ثبت كونه حجة بالاجماع فلو اثبتنا كون الاجماع حجة بها لزم الدور ولا يلزم الدور في التماس

في انفسكم

المثبت لقوله تعالى فاعقبوا يا اولي الابصار ولا تالوا الظاهر في كونه حجة لم تثبت بالقياس فلا يلزم الدور
اعلم ان ما ذكره المصنف من التزييف لا يثبت انما استفاد من ان الحجة فيه نظرا لانه انما
يلزم الدور اذا لم يكن غير الاجماع دليل على ان الظاهر حجة وهو ممنوع لجواز ان يكون نص قاطع
دال على كون الظاهر فيه والزمي يدل على تقدير نص قاطع ان العلم المحقق من اجماعهم على القطع بوجوب
العلم بالظاهر والعادة تقتضي ان شأنا هو العلم بالمتحدين لا يجوزون على القطع الا بقطع وذلك
القاطع لا يكون اجماعا ولا يلزم الدور والتسلسل فتعمن ان يكون نصا قاطعا لا يلزم ان يكون
نصا قاطعا فانه يجوز ان يكون استدلالا قاطعا لانا نقول هذا المنع لا يضر لان المقصود دفع الدور وهو
حاصل ثم عاد المصنف الى جواب بقية الاعتراضات فقولهم المراد بالمؤمنين الامة المعصومة ومن
فيهم المعصوم فلنا هذا السبق على وجود الامام المعصوم وهو باطل فان اشتراط المعصوم منوع ما
نقرر في علم الكلام وان الامة عامة فتخصصها بالامة المعصومين وبالمؤمنين الذين فيهم الامام
المعصوم من غير ضرورة ودليل غير مقبول على ان الامة دالة على ان التوعد لاحق باتباع غير سبل
المؤمنين وعندهم التوعد انما هو باتباع غير سبل الامام المعصوم وصل وهو خلاف الظاهر
والجواب عن المعارضه بالامة الاولى وهو قوله على ما نالك كل شيء انما لا تنافي بين ما انتباه من
كون الاجماع حجة ومن كون الكتاب نبيا نالك كل شيء عن المعارضه بالامة الثانية وهو قوله
على فردوه الى الله والرسول القول الموجب فانها دليل على وجوب الرد الى الله والرسول
في كل ما تنازع فيه ونحن لما تنازعنا في كون الاجماع حجة ردناه الى الكتاب والسنة والفتا بالكتاب
والسنة والجواب عن المعارضه بالاتباع الاخير من وهما قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم كنكم بالباطل
وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون باننا لا نسلم ان النهي فيها راجع الى اجتماع الامة
على ما هو عند بل المراد منه رجوع النهي الى كل واحد على انفراده ولا يلزم من جواز المعصية
على كل واحد جوازها على المجموع ولو سلم ان النهي دال على جواز المعصية على المجموع فالجواز
عقل ولا يلزم من الجواز الوقوع وكيفية في استدلاله صلى الله عليه وسلم ان يكون من الجاهلين
والكافرين حيث قال تعالى ولا تكن من الجاهلين وقال ابن ابي شيبة لم يثبت ليعطى عملا او رد ذلك
في معرض النهي مع العلم كون الرسول صلى الله عليه وسلم مقصوما من ذلك وان من مات ولم يصدر منه
معصية مع كون ذلك الشخص منها عن المعاص فاننا نعلم ان كل واحد منهم عن الشرع والرضا
والقتل غير حق الي غير ذلك من المعاص وانما لم يذكر معاد الاجماع وتركه لكون الاجماع ليس حجة

حينئذ

حينئذ اي في زمن النبي صلى الله عليه وسلم على ان حديث معاد والاحاديث الواردة على خلق العصر
عمن تقوم بهم الحجة معارض ما يدل على ثبوتهم وهم الحجة بحقوقه صلى الله عليه وسلم والاثار
طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وحقي يظهر الدجال وقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة
من امتي ظاهرين على الحق الى يوم القيامة والجواب عن الاعتراض على الامة الثانية الدالة على كون
الاجماع حجة وهي قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا بانه محبب للنهي عن
التفرق على العموم اي التفرق في كل شيء والا لكان النهي عن التفرق في الاعتصام بحبل الله اقاد
عمن ما ناده الاسراء الاعتصام به فكان تاكيدا والاصل في الكلام التأسيس ودلائل كثيرة وبما يشر
مخصوص من قبل الاجماع فان الامر والنهي انما هو مع اهل كل عصر يتقدم وجودهم وفهمهم كما
سياق تقريره في الامور والنواهي ولا يلزم من ذلك عدم البناء عليها كحرم الاجماع لا من دليل
فان الاجماع ان كان مستند على دليل فانه حصاره في الكتاب والسنة ممنوع لجواز ان يكون قاطعا
واستنباطا واما السؤال الثاني وهو قولهم اننا لا نسلم انتفاء الشرط فمشكل جدا واما ان
اي الجواب عن الاعتراض على السنة اتى اوضح بها في كون الاجماع حجة فبان يقال انها وان كان
كل واحد منها احاد الا ان العلم القطعي لكل عاقل حاصل من مجموعها بقصد النبي صلى الله عليه
وسلم بعلم امتد وعصمتهم عن الخطا كما علم قطعا جود عام وشجاعة على وكان اجماعهم على
قول وفعل حقا ولا اصفوا على فطروا بان هذه الاحاديث لم تزل طاهنة مشهورة من الهمة
ومن عدم تنسكها بها مما بينهم في ثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا تكبر في العمل بها
الى زمان وجود المخالفين والعادة جازمة بانتفاء اجتماع الجمع الكثير مع تكرار الزمان
واختلاف فهمهم ودواعيهم على الاحتجاج بما لا اصل له في ثبات اصل من اصول الشريعة
وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان يثبت احد على فساد واطهار النكير
فيه ولا يقال بخلاف ان منكر انكر ولم يقل اليان مع هذا الاحتجاج لا قطع قولكم ان الصحابة والتابعين
استدلوا بها على الاجماع ممنوع ولين سلم استدلالهم على الاجماع لهذه الاحاديث لكان دور ثبوت
الاحاديث في كونها حجة بالاجماع فيلزم الدور لانا نقول الاجماع من اعظم اصول الدين
موجود فيها مستند له على الاجماع نكير لا يشتهر ذلك فبان بينهم وعظم الخلاف فيه كاشتهار
خلافهم فيما هو دونه من مسائل لقرون كاختلافهم في دية الحنيتين وقوله ان النبي صلى الله عليه وسلم
وجد الشرع ومسائل الجند والافواه الي غير ذلك ولست هذه الاخبار في كونها حجة

ثابت بالاجماع بل بحالة العادة للاجماع بالاصححة له في الاصول والجواب عن الاعتراض
على المقول بانه لا دور فان لم يثبت كون الاجماع حجة نص متوقف ثبوته على كون الاجماع حجة حق
لمنهم لا دور بل ثبت كون الاجماع حجة نص مستفاد عن وجود صورة من صور الاجماع واستفادة
ثبوت ذلك النص من تلك الصورة بطريق عادي لا يكون الاجماع حجة فلا يكون دور الان كون
الاجماع حجة حينئذ توقف على ثبوت النص القاطع وثبوت النص القاطع توقف على وجود صورة
من صور الاجماع ولم يتوقف وجود تلك الصورة ولا دلالة ثبوت النص القاطع على كون الاجماع
حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودلالة ثبوت النص مستفادة من العادة ولما
قولهم احالة العادة اجتماع العدد الكثير على القطع في شرعي من غير قاطع انما يكون اذا كان مدرهم
عدد التواتر فمنع فان العادة محل اجتماع العلماء المحققين المجتهدين على القطع في شرعي
من غير قاطع سواء بلغ عددهم التواتر ولا **قوله** مسئلة لا اعتبارا بالكا فلا دلالة
الاجماع لا اشعار لها به وهو غير مقبول القول فلا اعتبار به في حجة شرعية **د** اتفق القائلون
بكون الاجماع حجة على انه لا اعتبارا بالكا في كون الاجماع لان الاجماع انما عرف كونها حجة بالادلة
وادلة الاجماع لا اشعار لها باعتبار من ليس من اهل الاهلية في الاجماع ولا بالكا في غير مقبول
القول فلا اعتبار بقوله في ثبوت حجة شرعية **قوله** مسئلة ولا باتفاق جميع الملّة
الي لقيامه لا نفاذه الي بطلاله لعدم كمال المجع من قبلها وارتفاع التكليف بعدها **د** اتفق
القائلون بكون الاجماع حجة على انه لا اعتبارا ايضا في الاجماع باتفاق جميع اهل الملّة الي يوم القيامة
لا نفاذه الي بطلال الاجماع لانه حينئذ لم يكن الاجماع بالاجماع اما قبل يوم القيامة فلم يكن كمال
المجمعين قبل القيامة واما يوم القيامة فلا ارتفاع التكليف بعد القيامة **قوله**
ولا نقول العاصي واعتبره القاضي لان قول الامّة انما كان حجة لعصمتهم ولا يسمع كونها
صفة الهية الاجتماعية ومخالفة حكم المجع حكم الافراد جاز لنا انه مقلد لهم فلا يعتبر خلافه
ولا نعم من اهل الاستدلال لثبوت الاحتجاج وليس هو من اهل كالعصبي والمجنون والسلف متفقون
على عدم اعتبار **د** اتفق الجمهور على انه لا اعتبار في الاجماع بقول العاصي ايضا واعتبر
القاضي بركا بالقلاني قول العاصي في نفي الاجماع لان قول الامّة انما كان حجة لعصمة
الامة عن الخطايا دللت عليه الدلائل السميّة ولا يمنع كون العصمة صفة الهية الاجتماعية
الحاصلة من خاصة والعامة واذا كان العصمة صفة الهية الاجتماعية لا يلزم ان يكون

الثابتة

الثابتة للجمهور ثابتة للبعض فان مخالفه حكم المجع حكم الافراد جاز اجاب الجمهور بان العاصي
مقلد للمجتهدين فان العاصي يلزمه المصير الي قول العلماء لا اتفاق فلا يعتبر خلافه فيما
عليه التقليد ولان اهل الاجماع انما يصح قولهم اذا كان مستندا الى الاستدلال ليس الاحتجاج
فانما ثبوت الاحكام من غير دليل محال والعاصي ليس هو من اهل الاستدلال والنظر فلا يكون قوله
معتبرا كالعصبي والمجنون والسلف متفقون على انه لا عبرة بموافقة العاصي ولا مخالفة
قوله مسئلة من دخل الاصول والفقيه الحافظ بطريق الاصول ومن منع منهم
من ادخالها نظرا الي تفاوت الرتبة وسهم من طرد نظر الي عدم اهلية الاجتهاد وافرقتهم
الفقيه وسهم الاصول لكونه اقرب الي مرتبة الاجتهاد **د** من قال بادخال العاصي في الاجماع
قال بادخال الاصول الذي ليس بفقيه وبادخال الفقيه الحافظ لاحكام الفروع في الاجماع بطريق
الاصول لما فيها وانما العامة من التفات في الاهلية وصحة نظر هذا في الاصول وهذا في
الفروع ومن منع ادخال العاصي في الاجتهاد داخل في سهم من ادخل الاصول والفقيه الحافظ
نظرا الي تفاوت الرتبة فانما اشتد على الاصول وجود له في العاصي من الاهلية ودخوله في عموم لفظ
الامة في الاحداث السابق ذكرها ومنهم من طرد المنع نظرا الي عدم الاهلية المعتبرة في ادخال
الحال العقد من المجتهدين ومنهم من فضل من الاصول والفقيه وهو لا يختلفون في اعتبار
الفقيه الذي ليس باصولي والفقير قول الاصول الذي ليس بفقيه ومنهم من اعتبر قول الاصول الذي
ليس بفقيه دون الفقيه لكونه اقرب الي مقصود الاجتهاد لعله مدارك الاحكام على اختلاف
اقتسامها وكيفية دلالتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها ومقتولها بخلاف
الفقيه **قوله** مسئلة ولا نقول المجتهد المبتدع الذي لا مكفر ببدعته ومنهم
من اعتبره نظرا الي دخوله في مفهوم الامّة والحل والعقد وفسقه به لا دخل باهلية الاجتهاد
مع ان الظاهر صدقه فيما يخبر به عن اجتهاده او بالقرائن لنا انه ليس من اهل الكرامة فلا نقل
قوله في اخباره فالتحق بالكافر ولا نقله في الفتوي فلم يعتبر خلافا كالعصبي **د** المجتهد
المبتدع الذي لا مكفر ببدعته فلا يختلفون في اعتبار في الاجماع سهم من ذهب الي انه لا
اعتبار بقوله ومنهم من اعتبر قوله نظرا الي دخوله في مفهوم الامّة المشهود لهم بالعصمة
وانه من اهل الحل والعقد غاية انه يكون قاسما ببدعته وفسقه غير محل باهلية
الاجتهاد والظاهر من حاله صدقه فيما يخبر عن اجتهاده وقد علم صدقه من احوال

في مباحثاته واذا علم صدقه وهو محمد كان كفي من المجتهد من قال المصنف انه ليس من اهل
الكراهية فلا يقبل قوله كالكافر لانه لا يجوز تقليده فيما يقتضيه فلا يعتبر خلافه كالصبي المبتدئ
بل الذي كفر عنه لا يعتبر بقوله في الاجماع بل خلاف **قوله** وليس بمختص
باجماع الصحابة خلافا لادود واحد في رواية لنا ان الادلة غير فاصلة في اهل خطاب اللوحين
كنتم خير امة وعلنا امة وسطا ومن لم يوجد غير مصنف بالايان فكانوا اهل الامة ومن
بعدهم ليسوا كلهم من دون من تقدمهم وموتهم لم يخرجوا من الامة وله لرفع خلاف الواحد
منهم اجماع التابعين واذا لم يكونوا كلهم يعتقد اجماعهم ثم ان كان عن اجماع الصحابة فالاول
كاف عن قياس وصلة ثقافتهم عليه ليكون غاطا وهذا يحلف بينهم او عن نص وصية معرفة
الصحابة له لاهل طريق معرفة التابعين لمكان منسكا به لما توافوا على تركه والادلة مخصوصه
لهم كاصحاب كالجوهر اقتدوا بالذين من بعدهم ثم ينشئوا الكذب ثم يبقى ضالة فوصية اقتضا
عليه ولاهم مجمعون ان كل مسلمة خلت عن نص والاجماع مجتهد فيها فلو قيل باجماع التابعين
في واقع خلت عنهما استلزم حرمان اجماعهم في انها احتجوا بدية قلنا يلزم ان يقدح موت
الموجود وقت الخطاب في نفع الاجماع الباقين لخروج بعض المخاطبين وان لا يعتد
بمخلاف من اجماع الخطاب ويلزم من كون التابعين ليسوا كل الامة عدم اجماع المختلفين
من الصحابة فيقولون انهم كل الامة المعتبرين في الاجماع والردليل كان معلوما للصحابة غير ان
الواقعة مختصة بالتابعين فاختصوا باتابا واصحابي كالجوهر فيدل على عدم الاهتداء
بغيرهم والمفهوم ليس بحجة وهذا مفهوما للقب وظهور الكذب في الاعصار لا يستلزم
عدم من يقوم الحجج هم من العلم ولا يمكن حمل اجماعهم على تجوز الخلاف والاما تصور اجماع
التابعين فيها التفاضل بين بل لا بد من قبل عدم الاجماع فان رفع التناقض **٥**
ذهب كثيرا فاليقين يكون الاجماع حجة الجدل الاجماع المخرج به غير مختص باجماع الصحابة
بل اجماع اهل كل عصر حجة خلافا لادود واحد من قبل في احدى الروايتين عنه لنا ان ادلة الاجماع
من الكتاب والسنة والمعتول غير فارق من اهل عصر وعصر بل هو متناول لاهل كل عصر
حسب تناوله لاهل غير الصحابة القائلون بان الاجماع مخصوص بالصحابة قالوا ادلة
الاجماع غير خارجة عن الآيات والاحبار التي سبق ذكرها وهي خطاب الموجودين في
زمن النبي صلى الله عليه وسلم قوله على كنتم خير امة وقله تعالى وعملنا امة وسطا ومن لم يوجد

الامة

الامة بدون من تقدمهم ومن تقدمهم لم يخرجوا عن كونهم من المؤمنين من الامة
فالصحابة اذا اتفقوا على شيء لا يكون اجماعا لانهم ليسوا اهل الامة والذي يدل على ان الصحابة لم
يخرجوا عن كونهم من الامة من خلاف الواحد من الصحابة اجماع التابعين فانه لو دهر واحد
من الصحابة ابي حكم وانفق التابعون على خلاف لم يكن اجماعهم منعقد واذا لم يكن التابعون كل
الامة لم يعتقد اجماعهم سلما انعتا واجماع التابعين لكنه معارض بما يدل على عدم اجماعهم
وذلك لان اجماع التابعين لا بد له من دليل فان كان اجماعهم عن اجماع الصحابة فالحكم ثابت باجماع
الصحابة وهو كاف وان كان اجماع التابعين عن قياس وحسب اتفاق التابعين على ذلك القياس
ليكون مناظرة وليس كذلك لو وقع الخلاف في انه هل يعتقد الاجماع عن قياس فيما بين التابعين
وان كان اجماع التابعين عن نص وصية معرفة الصحابة لمكان لان الصحابة طريق معرفة التابعين
بالنصوص فانه لا طريق لمعرفة التابعين بالنص لان صفة الصحابة فلو كان ذلك ليلزم ان
يكون منسكا به لما توافوا على تركه واهماله ولان الاصل الرجوع الى قول احدى
الصادق المؤيد بالعجزة الدالة على صدقه لتطرق الخطأ والكذب اليه من عداه لكن الادلة الواردة
من النبي صلى الله عليه وسلم بالتشخيص خاصة لهم قوله عليه السلام اصحابي كالجوهر بايهم اقتديتم اهتدتم
وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي وقوله صلى الله عليه وسلم ثم ينشئوا الكذب وقوله
صلى الله عليه وسلم ثم يبقى ضالة فوصية اقتضا على الصحابة بان يحضروا اجماعهم دون غيرهم
ولان الصحابة اجمعوا على ان كل مسلمة خلت عن نص والاجماع مجتهد فيها فلو قيل باجماع
اجماع من الصحابة ولم يوجد نص فيها يكون المسألة مجمعا على جواز الاجتهاد فيها فادلة الجواز
فلما اجماع التابعين على حكم تلك المسألة فان منعنا من اجتهاد من التابعين في هذه المسألة استلزم
مخارقات اجماع الصحابة لا لهم اجمعوا على جواز الاجتهاد فيها فلو جازنا اجتهاد غير التابعين
في المسألة لا يكون اجماع الصحابة حجة والجواب عن الاول وهو ان الآيات والاحاديث لو
كانت خطا بالموجود من في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فقط يلزم حسدا ان لا يعتقد
اجماع الصحابة بعدم موت من كان موجودا عند نزول هذه الآيات لانه حينئذ لا يكون
اجماعهم اجماع جميع المخاطبين وقت نزولها لخروج بعض المخاطبين يلزم ان لا يعتقد بخلاف
من سلم من الصحابة بعد نزولها لكونه خارجا عن المخاطبين وقد اجمعوا على ان اجماع من
بقى من الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة قولهم التابعون ليسوا اهل الامة يلزم عليه

ان لا يعتقد اجماع من ملئ من الصحابة بعد موت رسول الله صلى الله عليه وآله وهو خلاف المجمع عليهم
القائلين بالاجماع وليس ذلك الا لان موت الماضي لا يمنع ان يكون من قبله باق بعد موته كل الامة فيكون
حينئذ التابعون كل الامة المعبرين في الاجماع فتعقد اجماعهم وان كان لبعض الصحابة قول على
خلاف اجمع التابعين عليه والجواب عن المعترض ان الدليل الذي للحكم الذي اجمع التابعون عليه كان
مطلوما للصحابة غير ان لو افترقوا لم يقع في زمن الصحابة فمستعرض الحكماء لما كانت الواقعة مختصة
بالتابعين اختصوا بابنائهم وقوله صلى الله عليه وآله ان اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم لا يدل على
عدم الاهتداء بغيرهم لا بطريق مفهوم اللقب والمفهوم ليس بحجة فضلا عن مفهوم اللقب
وكذا قوله صلى الله عليه وآله انتم واولادكم واتباعكم في كل عصر ولا يمكن حل اجماع الصحابة على تجوز الخلاف والاحتياط فيها مطلقا
سواء كان مقتريا باجماع او غير مقتري بل انه لو حل اجماع الصحابة على تجوز الخلاف والاحتياط مطلقا
لما قصر اجماع الصحابة على حكم يتعارض مع اجماعهم على تجوز الخلاف والاحتياط واما اجماعهم
على الحكم فبذلك لا بد من عدم اجماع اي كل مسلم لم يكن فيها نص ولا اجماع لجواز الاحتياط فيها ما لم
تقترب بها الاجماع اما اذا اقترب بها الاجماع فلا يبقى الخلاف والاحتياط دجلا فيها فترفع التناقض
قوله مسله ولا يعتبر اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل خلافا لاحد في رواية والطبراني
والرازي منا وبعضهم ان بلغ الاقل عدد التواتر منع والجرجاني ان اجازوا اجتهاد المخالفين
بذلك القول وان انكروه فلا كالمصلحة لنا ان دلة الاجماع متساوية لذلك حقيقة فوجب حمل عليه لان
الاكثر سوغوا للواحد الاجتهاد كما في الزكاة وابن عباس في القول وابن مسعود في
الفرائض وغيرهم ولو كان حجة لا نكروه وان نقل فانكار مناظره قالوا صدق على الاكثر كبناؤهم
بحول الجار وعليكم بالسواد الاعظم ولا اعتبار ائمة في خلافة اي كرا الاجماع وقد حلت قوم قلنا عمار
ولذلك نفيهم بالسواد الاعظم هو الكل لانه الاعظم والتاخر عن البيعة كان عذر ثم اتفقوا
اختلفوا في انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل والاكثرون على ان لا يعتبر اجماع الاكثر بخلافه
الاقل خلافا لاحد من اجل ان عدد الاقل ان بلغ التواتر منع الاقل انعقاد الاجماع الاكثر وان
لم يبلغ عدد الاقل عدد التواتر لم يمنع الاقل انعقاد اجماع الاكثر وقال ابو عبد الله الجرجاني ان
سرغ الاكثر اجتهاد والمخالف كان خلافا معتد به فلا ينعقد اجماع الاكثر به وانه خلاف ابن

القول في

عباس

عباس في المتعة والمختار منه لاكثر والذي يدل عليه ان احدها ان دلة الاجماع دالة على كون اجماع
الكل حجة فان اطلاق الامة على الكل حقيقة فوجب حمل على الكل لان حجة على الكل ما يوجب العمل بالاجماع
قطعا لدخول بعدد الاكثر في الكل ولا كذا اذا حمل على الاكثر فانه لا يكون الاجماع مطلقا لاهتمام
ارادة الكل والاكثر ليس الكل وثانيهما ان الاكثر سوغوا للواحد الاجتهاد فيما ذهب اليه مع مخالفة
الاكثر ولو كان اجماع الاكثر حجة ملزمة للغير لما سوغوا ذلك فذلك اتفاق اكثر الصحابة على امتناع
قتال ما نفي الزكاة مع خلافتهم وقد سوغوا الاجتهاد لابي بكر ومنها اتفاق اكثر الصحابة على اثبات
العول وحكم المتعة خلافا من عباس لهم في منع العول وتحليل المتعة وكذا خلافه في سوغ الاكثر
فيما انفرد به من مسائل الغرابض اي غيرهم كما في موسى في قوله النوى لا ينقض الوضوء وايضا في قوله ان كل
الرد لا يفسد ولو كان اجماع الاكثر حجة لبادروا بالانكار والنخبة وما نقل منهم من انكار في هذه العور
انكار مناظرة في المأخذ كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعض لانكار خطية المخالفين قالوا لا يثبت
والاخبار الدالة على عصاة الامة عن الخطا ولفظ الامة يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذ من
الواحد والاثان كما يقال منوا نتم بحول الجار ويريدون به الاكثر فكان اجماعهم حجة لدلالة النصوص
عليه ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بالسواد الاعظم عليكم بالجماع يدرك على الجاعة اياكم والشذوذ
والواحد والاثان بالنسبة الى الخلق الكثير شذوذ وان اعتقاد الامة في خلافه ايجزى كقولنا انعقاد
الاجماع عليه لما سبق عليه الاكثر ونقد خلف قوم كعلي وسعد بن عباد والجواب ان اطلاق الامة
على الاكثر بطريق المجاز ولذلك نفيهم فانه اذا شذ عن الجماعة واحد بان نال السواد الاعظم ولا
كل المومنين بخلاف ما اذا لم شذوا عن واحد فوجب حمل لفظ الامة على الكل لكون الحجة فيه قطعية
لما ذكر وعلى هذا صح حمل قوله عليكم بالسواد الاعظم على الكل لان الكل هو الاعظم لانه اعظم منه
وما ذكره في عقد الامامة لابي بكر فلا ينسب عدم انعقاد اجماع الكل على بيعة ابي بكر فان كل من تعرض
البيعة تاخر عذر وطرقا من ظهور الموافقة منه بعد ذلك **قوله** مسله ولا اجماع
الصحابة مع مخالفة تابعي من اهل الاجتهاد قبل الانعقاد ومن شرط انقراض العصر اعتبار خلافة مطلقا
ومع المتكبرين واحدا في رواية لا يعتبر اصلا لانه عدم صدق الامة عند خروج التابعي المجتهد عنهم
سواء قيل من ان الصحابة يجوزون للتابعين الاجتهاد ومعهم في الوقايح ورجعوا اليهم ولو كان باطلا
لما سوغوه ضعف الجواز ان يختص التجوز بمواقع الخلاف وذلك لوافق الاثر في قول التابعي
انما يصبر بعد انقراض عصر الصحابة اذا لم يكن منهم وفاق حتى اعلين بسنتي وسنة خلفائس

بعدى قتلوا بالذين من بعدى يكرهوا صهيبي كالنجوم ولهم منزلة الصمبة وشهود الوحي والتاويل
 وهم المرضيون فالحق لا عدوهم ونقض على حكم شرعي في بنيهم احدوها اخ لام حين اعطى الاخ الكلالا
 سبق جواب المنصوص في اجاع غير الصمبة واعتبار لمزية يوجب دالاد في الاعلى كالانصار مع
 المهاجرين وهم مع العشرة وباقيهم مع الاربعة ونقض على امر لعدم اعتبارة والاما انتاد الحكمه
 عليه على خلاف منعه او لاطلاعه على نص تنفع الاجتهاد ○ اختلفوا في التابعي اذا كان من اهل الاجتهاد
 في عصر الصمبة هل يعقد اجاع الصمبة مع مخالفته ام لا فهم من قال لا يعقد اجاع الصمبة مع مخالفته
 ثم اختلفوا هل من يستتر انقراض العصر قال ان كان التابعي من اهل الاجتهاد قبل انقضاء
 الاجاع الصمبة فلا يعقد اجاع الصمبة مع مخالفته وان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انقضاء اجاع
 الصمبة لا يعقد بخلافه ومن شرط انقراض العصر اعتبار خلافه مطلقا اير لا يعقد اجاع الصمبة
 مع مخالفته سواء كان مجتهدا وقت اجاعهم او صار مجتهدا بعد اجاعهم لكن في عصرهم ذهب بعض
 المتكلمين واخذ في رواية انه لا يعتبر مخالفته التابعي صلا اير يعقد اجاع الصمبة مع مخالفته التابعي
 سواء كان مجتهدا حاله اجاعهم او صار مجتهدا بعد اجاعهم في عصرهم والمختار انه ان كان من اهل
 الاجتهاد حاله اجاع الصمبة لا يعقد اجاعهم مع مخالفته والربيل عليه انه لا يصدق اجاع
 الامة عند خروج التابعي المجتهد والادلة الدالة انما هي على اجاع الامة لا اجاع البعض باقتل من
 ان الصمبة يجوز للتابعين الاجتهاد معهم في لوقايح الحادثة في عصرهم ورجع الصمبة الى التابعين
 كسعيد بن المسيب وشرح القاضي والحسن البصري وسروق وابي بكر بن ابل والشعبي في سعيد
 ابن جبير وغيرهم حتى ان عمر وعلي رضي الله عنهما وليا القضاء لشرح ولم يفتوا عليه فيما خالفها
 فيه وحكم شرعي على علي في خصوصية عرضته عند علي خلافا لابي علي ولم ينكر عليه وروى عن
 ابن عمر انه سئل عن قريضة فتا سئلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني وسئل الحسن بن علي
 فتا سئلوا الحسن البصري وسئل ابن عباس عن نذر دجج الولف قال سئلوا مسروق وروى عن
 ابي سلمة بن عبد الرحمن عن عوف انه قال تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحاصل
 المتوفى عنها زوجها فتا لا نعباس عدتها بعد الاجلين وقلت انما عدتها ان تضع حملها وقال ابو
 هريرة انما عدتها حتى يسوغ ابن عباس لاي سلة ان مخالفته ما يبرهه الي غيره ذكر من لوقايح ولو
 كان قول التابعي باطلا لما سوغ الصمبة يجوز اجتهاده والرجوع اليه فضعيف فقوله وما قيل
 مبتدا وموله ضعيف خبره ووجه ضعفه انه يجوز ان يختص بجوز الصمبة اجتهاد التابعي

معهم

الخلاف بين

معهم موافق الصمبة دون الوفاق ولا يلزم من يجوز لهم اجتهاد التابعي في موافق الخلاف يجوز لهم
 اجتهاده في موافق الوفاق وهو محل النزاع الا ترى ان قول التابعي ما يعتبر بعد انقراض عصر الصمبة
 اذا لم يكن سهم اتفاق واما اذا كان منهم اتفاق فلا يعتبر المخالفون حتى يقولوا صلى الله عليه وسلم
 عليكم يستقي وسنة الخلف الراشد من بعدى قتلوا بالذين من بعدى يكرهوا صهيبي كالنجوم
 عليه وسلم اصحابي كالنجوم باهم اقتديتم اهتديتم ولان للصمبة منزلة صمبة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ولم وشهود النبيل والوحي وجماع التاويل وهم المرضيون قال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذا
 يبايعونك تحت الشجرة وذلك يدل على ان الحق معهم لا يعدوهم ونقض على حكم شرعي في اني عم اعدوها
 اخ لام لما جعل شرح المال كله للاخ والجواب عن المنصوص سبق في مسله انعقاد الاجاع عن
 الصمبة وعن منزلة الصمبة ان منزلة الصمبة على غيرهم لو كانت ما يوجب اختصاص الاجاع لهم
 لوجب دالادني مع وجود الاعلى يلزم رد الانصار مع المهاجرين لمزية على الانصار ورد الجميع مع
 العشرة لمزية العشرة عليهم ورد باقهم مع الخلف الاربعة ولم يقل به احد فانه لم يقل احد ان اجاع
 المهاجرين مع مخالفته مع مخالفته الانصار معتبر ولا اجاع العشرة مع مخالفته باقيهم ونقض على حكم
 شرعي ليس لعدم اعتبار قول شرعي فانه لو كان نقض على حكم شرعي لعدم اعتبار قوله لما انتاد على حكم
 شرعي عليه على خلاف منعه مطلقا رضي الله عنه بل انما نقض حكمه معني انه رد عليه بطريق الاستدلال والخبر
 كما يقال نقض فلان كتاب فلان وكلامه اذا اعترض ونقض على حكم شرعي لا طلاع على نص منع
 الاجتهاد قوله مسله ولا اجاع اهل المدينة وحدهم خلافا لما ذكره اوله بعضهم على
 ترجيح روايتهم واخرون على اولوية اتباعهم واخرون على اجاع الصمبة لانا ان ادلة الاجاع لا تخص
 اصحابنا ان المدينة تنفي خبيثتها والخطا خبيث فيثني وهي دار الهجرة ومهبط الوحي وجماع الصمبة
 فلا يعدوا اجاعهم الحق قلنا لا يدل على عدم نفوذ خبيثتها ولا يدل على اعتبار اجاع اهلها
 فان مكده على فضيلتها لم يدل على ذلك فلا اثر للبقاء بل العلم والاجتهاد ○ اتفق الاكثرون على ان
 اجاع اهل المدينة وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم حاله انعقاد اجاعهم ولا يعقد اجاع اهل
 المدينة وحدهم خلافا لما ذكره قال اجاع اهل المدينة محمد صلى الله عليه وسلم اصحاب يكره اول كلامه بانه
 اراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم واول اخرون على ان اتباع اجاع اهل المدينة اولى
 ولا لمس مخالفته واخرون على اجاع اصحاب رسول الله والمختار ما اتفق عليه الاكثرون والدليل
 عليه ان ادلة الاجاع غير مختصة باهل المدينة بل الحجة متساوية لاهل المدينة والخارج عن اهلها

وحدهم

واهل المدينة بدون من هم خارجون عنهم لا يكونون كل الامة ولا كل المومنين فلا يكون اجماعهم حجة
احقوا بقوله صلى الله عليه وآله ان المدينة طيبة سفي خبثها كما ينبغي لكبر خبث الحديده والخطا حيث
فكان منفي عنها وبان المدينة دار المحبة ومهبط الوحي وجمع الصحابة ومستقر الاسلام فلا يخرج
الحق عن اجماع اهلها اجاب المصنف بان الخبر ان دل على نفي الخبث عن المدينة لا يدل على ان من
كان خارجا عنها لا يفتنى الخبث عنهم ولا على اختصاص الاجماع بالمعتبر بهم وتخصيص المدينة بالذكر
لاظهار شرفها وفصلها لا يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها ولا على اختصاص الاجماع بالمعتبر بها
ولهذا فان مكة على فضائلها المختصة بها كالبيت الحرام والمقام وزمن والحجر المستلم والصفا والكرو
وموضع المناسك وهي مولد النبي صلى الله عليه وآله ومبعثه ومولد اسعيل وشزال برهم لم
يدل على اختصاص الاجماع بالمعتبر بهم فلا اثر للبقاء في اعتبار اجماع اهلها دون غيرهم بل الاعتبار
بالعلم واجتهاد المحققين **قوله** مسلم ولا اهل البيت وصادم خلافا للشيعه لما مر
واختار ابراهيم بن محمد بن عيسى عن الحسن اهل البيت والخطا من الرجس فينتفى والاهل على فاطمة
والحسن لقوله صلى الله عليه وآله هو لاهل بيتي وما ورد ان تارككم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي فلا حجة في غيرها ولا فهم المختصون بشرف النسب والمقصود من لما
قرر في الامامة فكانوا بل الواحد منهم حجة قلنا نزلت في نساء النبي صلى الله عليه وآله ما كره في الآية
عنهن وسياق الايات يدل عليه والاشارة اليه على من حجه لا يعضه من وانما ذكر الضمير غلبا
للتذكير والخبر من احاد على انه ورد كتاب الله وسنتي وقول العترة على وانهم جميعا بين الادلة
وهو معارضها صحابي كالنجوم واقتدوا بالذين من بعدي واما النسب فلا اثر له ولا اجتهاد
والعصبة ممنوعة لما قرر في الامامة فلم يكن قول الواحد حجة يعضده ان عليا لم ينكر على
مخالفه ولا في زمن ولايته ولو كان حجة لكان التزكضا قاصدا **قوله** لا ينبغي اجماع
اهل البيت وصادم مع مخالفة غيرهم خلافا للشيعه لما مر من الجليل الدالة في المسائل المتقدمة
اعتجت الشيعه بقوله صلى الله عليه وآله ليزهبنكم الرجس اهل البيت ويظهركم نظير الغير
بارادة الله اذ هاب الرجس عن اهل البيت لما انفبده الحصر والخطا رجس مطلق عنهم
واهل البيت على فاطمة والحسن والحسين يدل على انه لما نزلت هذه الآية لف النبي صلى الله
عليه وآله الكفا عليهم وقال هو لاهل بيتي وما ورد من قوله صلى الله عليه وآله اني تارككم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فلا تنقل الحجة على غير الكتاب واهل البيت لان

الاهل

عام

ذلك

الاهل هم المختصون بشرف النسب وانهم اهل بيت الرسالة ومعدن النبوة والوقوف على سبب
النزول ومعرفة التأويل وافعال الكيفية السورة واقواله لكثرة مخالطتهم له واهل المعصية
الخطا لما قرر في موضعه في الامامة فكان قولهم وافعالهم حجة على غيرهم بل قول الواحد منهم
حجة لخصته عن الخطا والجواب عن الآية انها نزلت في نساء النبي صلى الله عليه وآله لرفع اليه عنهن
يدل على نفي سبب الاية اولها واخرها وهو قوله تعالى يا نساء النبي استن كن من النساء ان انفتن فلا
تخصن بالقول اي قوله وقرن في يوسكن الى قوله انما يريد الله ليزهبنكم عنكم الرجس واشارة النبي صلى
الله عليه وآله الى من معه بقوله هو لا لا يفتنى كون النساء من اهل البيت بل على ذلك الاية المخالفة
لهم باهل البيت وكون الضمير في قوله الاية في قوله ليزهبنكم لا ينافي كون النساء من اهل البيت فانه
انما ذكر تفليها للتذكير فان الآية وان كانت خطابا للنساء غير ان لما خاطبهن اهل البيت دخل
معهن غيرهن من المذكور كعل والحسين في الخطاب للتذكير لان الجمع اذا اشتمل على مذكرو ومث
غلب جمع التذكير وصار كما في قوله تعالى في حق زوج ابراهيم نبشراها باسحق واسحق يعقوب
قالت يا ويلتي الا ذواتنا محزون وهذا على شيئا لهذا الشي عجب قالوا الحسن من امر الله ربه الله
وبركاته علم اهل البيت والجواب عن الخبر انه من الاحاد وعندكم ليس بحجة على انه ورد كتاب الله
وسنتي وان كان ورد عترتي كما ذكره ممكن حمله على روايتهم عنه صلى الله عليه وآله كما يجب على رواية
العترة عنه جمعا من الادلة ثم هو معارض بقوله صلى الله عليه وآله واصحابي كالنجوم باهم اقتدوا اهتدوا وقوله
اقتدوا بالذين من بعدي واما النسب واختصاصهم بشرف فلا اثر له ولا اجتهاد واستنباط الاحكام
من مداركها بل التقويل في ذلك للنظر والاستدلال وكثرة المخالفة للنبي شاركم غيرهم فيها كالارواح
ومن كان صحبه في السفر والحضر والعصبة ممنوعة فلا يمكن التمسك بها لما قرر في مباحث الامامة
فلم يكن قول الواحد منهم حجة يعضده ان عليا رضي الله عنه لم يكن ينكر على احد من خالفه في ما ذهب اليه
من الاحكام ولم يقل ان الحجة فيما اقول في غير زمن ولايته ولا في زمن ولايته وظهرت شوكته فلو كان
قول علي حجة لكان تنزال الانكار له لخطا قاصدا في العصبة **قوله** مسلم ولا اجماع
الاربعة وصادم خلافا لاحد في رواية واي حازم متاولا اجماع السجمن خلافا لبعضهم قالوا
عليكم سنتي وسنة اخلائنا الراشد من بعدي والعطف للتركيب واستدلال اخر من اقتدوا
بالذين من بعدي لم يكره وعمر قلنا عام فلا دلالة على الحصر في الاربعة ولودل عورض صحابي كالنجوم
وهو جواب اخرين **قوله** لا سعتدا اجماع الامة الاربعة اي بكر وعمر وعثمان وعلي وصادم مع

وجود المخالف لهم من جهة عند الأكثر خلافا لاحد من ضلوا اصلها وابتدعوا عنه والفاضل
 حازم من اصحابه ضيفه ولعل لا يستغنى عن الشرح في كونه مع مخالفته غير ما لها
 خلافا لبعض الناس بل لا يثبت من باسحق غير من القائلون بانقطاع اجماع الاربعه قالوا في اصله
 عليه السلام يستثنى منه الخلفاء الراشدون من عدل والعطف للمشركه فوجب اتباع سنتهم كما وجب
 اتباع سنته صلى الله عليه وآله والمخالف كسنته لا يعتد بقوله فكذا لكان المخالف يستدل بالآخرين
 اي القائلون بانقطاع اجماع الشيعة بقوله صلى الله عليه وآله ولم اقتدوا بالذين من بعدي اي بكرههم
 واجواب عن الاول نعم في جميع الخلفاء الراشدين ولا دلالة فيه على الحصر في الامة الاربعه
 وان دل على الحصر فهو معارض بقوله صلى الله عليه وآله ولم اقتدوا بكرههم اقتدتم اهتديتم وهذا
 هو صواب الآخر ايضا **قوله** مسئلة لا يشترط فيه عدد التواتر لنا ان الامة والمؤمنين
 صادق على جمع لم يبلغوا عدد التواتر فشا ولتعم ادلة الاجماع فان قيل لا يتصور مع بقاء التكليف
 بالدين وادلة التواتر فلا يتصور نقصهم عن عدد التواتر ولين لم ياتوا
 غير معلوم فكيف يعلم صدقهم في الخبر ولو سلم فلو بقي من الامة واحدا حكمه قلنا ان كان المجموع المجتهد
 منقضا فهم لا يستلزم انقطاع الحجة بالتكليف لانضمام العامة وان دخلوا ونقص المجموع فكذا لكان
 لا مكان له واما باخبارهم مع غيرهم وان لم يعتدوا بالدين وحصر العلل من المسلمين مع القرابين
 المفيدة للعلم وقد علم انهم ما خبرهم للقرابين ولو كان الخبر واحدا لجواز خلق الله علما ضروريا
 به واما حكم الواحد فقال هو حجة لصدق الامة عليه وحده ان ابراهيم كان امة والاصل الحقيقة
 فتتألف من خصوص الاجماع وقابل ان الاجماع يشعروا بالاجتماع من اثنين **قوله** اختلفوا في اشتراط
 عدد التواتر في الاجماع والحق انه لا يشترط لان الامة والمؤمنين صادق على جمع لم يبلغوا عدد
 التواتر وكانت الادلة السبعة تقتضي عدم عصمتهم عن الخطا عليهم ووجوب اتباعهم
 فان قيل ما ذكرتموه انما يصح بتقدير عدد المسلمين اي ما دون عدد التواتر وذلك غير متصور
 مع بقاء التكليف بل لا بد من الاسلام وذلك لان التكليف به انما يكون مع قيام الحجة على ذلك والحجة
 على ذلك انما تكون بالنقل المعيد لوجود النبي صلى الله عليه وآله وتحدية بالرسالة وما ورد على لسانه
 من الكتاب العزيز والسنة وادلة اليقينيه ولا يفيد ذلك غير التواتر من اخبار المسلمين
 فانه لا ما قل ذلك غير المسلمين لمبالغة غير المسلمين في محو ذلك واعداده فلا يتصور نقص المسلمين
 عن عدد التواتر ولن سلم امكان بقاء التكليف مع نقص المسلمين عن عدد التواتر فايما ان لنا قصصين عن

غيرهم

عدد

عدد التواتر غير معلوم اذا يعلم انهم واسلامهم بقولهم ومن لا يعلم اعانه فكيف يعلم صدقه
 في الخبر عن الدين ولين سلم حصول العلم بقول من عددهم اقل من عدد التواتر فلو لم يبق من الامة
 الا واحد ما حكمه هل يقوم الحجة بقوله ام لا والاجواب عن ان المجموع من كذا هم المجتهدون
 فنقصا عنهم عن عدد التواتر لا يستلزم انقطاع الحجة بالتكليف بالدين لانضمام العامة فانه يمكن
 حصول المعرفة بالتكليف بالدين من اخبار المجتهدين والعامة جميعا وان كان المجموع غير المختص
 في المجتهدين بل العامة دخلوا في الاجماع ونقص عددتهم بحجج المجتهدين من المجتهدين والعامة
 عن عدد التواتر فلهذا لا يفي فلا يلزم ايضا انقطاع الحجة بالتكليف لا مكان اداة العلم باخبارهم
 واخبار غيرهم من الكفار معهم وان لم يعتدوا بالدين لاسلام اولامكان اداة الله تعالى في الخبر
 العدد القليل من المسلمين مع القرابين المفيدة للعلم باخبارهم يدعون في ذلك قوله صلى الله عليه وآله لا تزال
 طائفة من امتي طاهرين تقوم بالحق حتى ياتي امر الله وانما علم انما للمجتهدين الناقصين عن
 عدد التواتر خبرهم للقرابين المفيدة للعلم المقترنة بالخبر ولو كان الخبر واحدا فانه يجوز حصول
 العلم بخبر جواز خلق الله تعالى علما ضروريا بكونه واحدا الحكم المجتهد الواحد فاختلاف فيه
 الاصوليون فتايل يقول ان قوله حجة متبعة لانه اذا لم يوجد من الامة سواء صدق الامة عليه
 وصده يدعون في ذلك قوله تعالى ان ابراهيم كان امة اطلق لفظ الامة عليه وهو واحد والاصل في الاطلاق
 الحقيقة واذا كان الواحد امة تامة فلهذا نصو صلا لاجماع وقابل انكره لكونه صير امته الى اجماع
 شعرا لاجماع واقل ما يقتضيه الاجتماع اثنان فصاعدا **قوله** مسئلة اذا افتق
 مجتهد وسكت اهل عصره بعد علمهم ونظرهم فهو اجماع وحجة وشرط الجباي ان يفتقر الى العصر
 والشأن في زمانه في قول ابو هاشم حجة لاجماع وابن ابرهيرة ان كان فتوي فاجماع او حكم
 فلاننا انه لو لا الوفاق لم يعد سكونهم عادة لان الفتوي بعد العرض واجبه فالسكون غير
 خلاف حرام الباقول لسكونهم لوفاق وعدم الاجتهاد فيها بعد الاجتهاد مع الوقت في
 مع المخالفة والكنم للفتوي والتفكير والاعتقاد ان كل مجتهد مصيب او خوف فتنه او لهاية
 كما وافق ابن عباس عمر في القول وخالفه بعد وقال هيبته ومع الاحتمالات فلا اجماع والحجة
 قلنا خلافا للظاهر ما عدم الاجتهاد في عصرهم ووجه علمهم وكذا الوقف مع كثرة الامارات
 وقيام الاهلية والتأخر للتفكير وان جاز لكن بحل العادة استمراره في حق الكل مع تناول
 الزمان واما اعتقاد الامة بما لا يمنع البحث والنظر في المأخذ الشرعية ليعرف الحق كما

كان يجري من الصحابة في مسائل الجحد والعول ونحوهما واما النقية فبعبء فان مباحث المجتهدين
 ما سوتها العواقب ومجابهة ذي الشكوك منهم غش والظاهر النصيحة كقول معاذ لعمر ليس لك
 سسل على ما في بطنها لما راى جلد الحامل حتى قال لو لمعاد لهلك عمر وكقول عبيدة السلماني لعلي
 حين تجد له راى في بيع ام الولد راى مع الجماعة احب اليك من راى حدك وحدك من عباس
 لا كاد يصح فقل ان كان عمر شديدا لا نقياد الحق او جعل لهيبه عذرا في عدم المبالغة في المناظرة
 مع الثبات على مذهبه قال نزل في هجره العادة قاضية على بان السكوت في الفتيا وفاقون
 الحكم للزوم اتباعه قلنا لزومه قبل استقرار المذاهب غير مانع من بقاء الخلاف **٥** اذا افتى محمد
 بحكم وسكت اهل عصره بعد علمهم بما افتى به ونظرهم ولم ينكروا عليه فهو جاع ووجه عند جلس
 حنبل واكثر اصحابه في صنفه وبعض اصحاب الشافعي وشرط ابو علي الجبائي ان يقرأوا بعضه في
 كونه اجماعا ووجه ونفي الشافعي كونه اجماعا ووجه في قول وقال ابو هاشم انه حجة لا اجماع قال
 ابو هريرة ان كان ذلك فتوى فهو اجماع وان كان حكما من حاكم فلا يكون اجماعا والاول هو المختار والاول
 عليه لولا انهم وافقون له فيها افتى به لبعد سكوتهم عادة فان عادتهم ترك السكوت والاعتراض على ما ليس
 بحق ولان الفتوى بعد العرض على المجتهد واجبة فالسكوت عن خلاف الحق حرام اجمع النافون
 لكونه اجماعا ووجه بان سكوت من سكت بحتمال الوفاق ومحمال انه لم يحتجده في المسئلة بعد ومحمال
 انه اجتهد ووقف بسبب ان علم يوده اجتهدا به الى شئ وان ادى اجتهدا به الى شئ محتمل ان يكون ذلك
 الشئ مخالفا لما افتى به المجتهد المفروض لكنه لم يظهر وكتم والكم للزوي والتفكر في ارتداد
 وقت يتكلم من الظاهرة او لم يظهر لا اعتقاده ان القابل لذلك يحتجده ولم ير الانكار عليه لا اعتقاده
 ان كل مجتهد مصيب او سكت خوفا منه او لم ياهبه كما نقل عن ابن عباس انه وافق عمر في العول
 وخالف عمر بعده وقال هيبه وكان رجلا سهيا ومع هذه الاحتمالات فلا يكون سكوتهم مع
 اباي قول المجتهد فيما سألهم اجماعا ولا حجة اجاب المصنف عنه بان ما ذكر من الاحتمالات وان
 كانت منقذة عن عقلا وهي خلاف الظاهر من احوال المجتهدين الذين هم اهل الحل والعقد في
 الدين ما احتمل عدم الاجتهاد في المسئلة فبعبء من الخلق الكثير والجمع الغفير لما فيه
 من افعال حكم الله تعالى فيها حدث من وجوب الاجتهاد وعليهم والزامهم بالاجتهاد وذكره احتمال
 الوقت لعدم تادية الاجتهاد الى شئ فبعبء ايضا مع كثر الامارات في قيام اهلية المجتهد لان
 الظاهر انه ما من حكم الاوله على علمه امارات ودلائل تدل عليه والظاهر من له اهلية

الاجتهاد

الاجتهاد انا هو الاطلاع عليها والتفكير بها واما احتمال تاخر الانكار للزوي والتفكر وان
 جاز لكن محل العادة ذكر في حق الجميع لا سيما اذا مضت عليه ازمنة منتظاة الى ان يقرض
 العصر من غير انكار واما احتمال السكوت لا اعتقاده بجهته واعتقاده ان كل مجتهد مصيب فذلك
 مما لا يمنع المباحثه والمناظرة في اتخاذ الشريعة ومدارك الاحكام وطلب الكشف عن ما خذه
 لا بطريق انكار بل بالمعرف والحق وسطل الباطل كما كان يجري من الصحابة لمناظرتهم في مسائل الجحد والحو
 والعول ونحوها كقول القائل استصرام ودية الجنيح واما احتمال النقية فبعبء ايضا فان النقية
 انما يكون فيما محتمل المخالفه ظاهر وليس كذلك فان مباحث المجتهدين ما سوتها العواقب فان
 مباحثهم لاظهار الحق خالصه عن شيا به الحسد والحقد وايضا فان من نفي خلاف
 معتقدهم ان كان مخالفا لا غير مخوف فلا نقيه وان كان ذا شوكة وقوة كالامام الاعظم فمجاهدة في
 الشكوك منهم غش والذين والظاهر ان الكلام معه بطريق النصيحة والغالب ما هو سلوك طريق
 النصيحة وترك الفتن من راي الاجتهاد كما نقل من قول معاذ لعمر ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا
 فليس لك سسل على ما في بطنها لما راى عمر جلد الحامل حتى قال عمر لو لمعاد لهلك عمر ومن قول
 عبيدة السلماني لعلي لما ذكر انه قد تجد له راى في بيع ام الولد راى مع الجماعة احب اليك من
 راى حدك وحدك من عباس وحدك من عباس وحدك من عباس فان عمر اشهد الناس بفتواه
 للحق وجعل ابن عباس لهيبه عذرا في عدم المبالغة في المناظرة والمباحثه مع الثبات على مذهبه
 قال نزل في هجره العادة قاضية بان السكوت في الفتيا وفاقون فان فتواه غير لازمة ولا مانع من
 الاجتهاد ولا من الانكار عليه عند ظهور المخالفه خلاف حكم الحاكم فان الحاضر بحاسن الحكم
 كحضر على بصيرة من خلاهم له فما ذهب من غير انكار لما في الانكار من الامسان عليهم ولان حكم
 الحاكم تقطع الخلاف وسقط الاعتراض جاب بان لزوم اتباع حكم الحاكم قبل استقرار المذاهب
 غير مانع من بقاء الخلاف فالسكوت عليه حينئذ ظاهر في الوفاق **قوله** مسله اذا لم
 ينتشر فتوى مجتهد وحمل المخالف لا يكون اجماعا لان الوفاق يستلزم سبق تصورهم مع احتمال
 انه لا قول لهم فيها اولهم ولكنه مخالف لموافق ومع الجهل فلا حكم بالوفاق **٥** اذا افتى مجتهد
 في حكم مسله ولم يفسر فتواه من اهل الحل والعقد الذين هم في عصره ولم يحمله مخالف لا يكون اجماعا
 لان وفاقهم يستلزم تصورهم فانه اذا لم يظفوا به لم ينتج وفاقهم معه او خلافتهم له محتمل ان لا يكون
 لهم قول في تلك المسله لعدم ظهورها بيا لهم او يكون لهم فيها قول ولكنه مخالف لموافق احتملا اعلى

عاهوم

عروف

السوا ومع الجمل هذه الامور فلا حكم بالوفاق فان من لا قول له في نفس الامر في المسئلة اوله قول
لكنه متردد من الموافقة والمخالفة فلا يتحقق منه الوفاق والاجماع **قوله** مسئلة
لا يشترط انقراض عصر المجع من خلافا لاحد وان نورك وقيل ان كان سكوتيا فشرط والافلا
لنا ان ادلة الاجماع لا يشترط واستدل ان الحجة ان كان لا انقراض وصل ٤ محال ومع الاتفاق
مكون موثقم موثرا في كون قولهم حجة فلا يصح كون الرسول مع الالاتفاق وصل وهو ضعيف
لجواز ان يكون هي انفاهم انفاهم مشروطا بعدم مخالفة في عصرهم واحالة ذلك محل النزاع
والفرق ان قول الرسول صلى الله عليه وسلم مستند الى الوحي فلا يقال له قول غيره بخلاف غيره فان
قوله عن حجة الله تعالى له مثله واستدلوا بشرط لما تصور اجماع لتلاحق المجتهدين وبحجج مخالفة
السابقين في عصرهم وهو ضعيف اما اوله لان اللاحق لا مدخل له في رواية عن شرط اوله
الشرط انقراض عصر المجعين لاولين خاصة قالوا لكونوا شهداء على الناس ومتى خطبوا
الرجوع كانوا حجة على انفسهم وعلى من بعدهم عنه اظهر الخلاف في بيع ام الولد بعد وفاته
لقول عبيد رابك مع الجماعة احب اليها وعمر خالف باكر في تسوية القسمة وافتره الباقر ولو
لم يشترط لامتنع رجوع المجتهد ولو لم يعتبر المخالف في عصرهم لم يصح مخالفة من مات
لان الباقيين كل الامة ولان قولهم لا يزيد على قول النبي صلى الله عليه وسلم وموته على الله عليه وسلم
استقرا بالحكم فلهذا فيهم ولا نه لوم لشرط صدقوا ايضا مخالفا ان رجوعا كان الاجماع
خطا والا استمر على حكم طهر دليل بعصه قلنا لعماداه والمفهوم ليس بحجة وليس في قول
علي دليل على خلافا لامة فانه قال وراي عمر على انه نقل ان جابر اخالف عمر في زمانه فلا اجماع
وعمر في التسوية خالف باكر في زمانه واستمر بالنقل وامتناع الرجوع بعد الوفاق لكون الاجماع
قطعا فلا يترك بالظن ولمنع ان الباقيين كل الامة بالنسبة الى قول الميت فان فتواه لا سطل بموته
وهذا منع على قول اي ضيفه ان الاختلاف المسبق مانع من الاجماع اللاحق فخر حاش قول الفضا
بيوع ام الولد فانه اول عصمهم هذا على انه اجماع مجتهد فيه فكان ظنيا فنفا القضاء فيه
واما قول محمد بالقضاء بالحل والخلاف السابق غير مانع وبطل دليله بالاجماع اللاحق ولم يسلط
لعدم وقوعه وقت الاجماع والراي قبله حجة والفرق من النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الحكم
قبل موته يمكن نسخه ورفع القطعي بقطعي لا يمنع بخلاف رفع حكم الاجماع القاطع بالاجماع
وقرر الصور على نص مخالف للاجماع محال ما لعصه الامة عن الاجماع حينئذ والعصية
الراوي

الراوي عن النسيان في تمام انعقاده **لا** يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع عند
اصحاب ابي حنيفة واصحاب الشافعي والاشاعرة والمعتزلة خلافا لاحد والاستاد اير كنز
فورك وقيل ان كان الاجماع سكوتيا فانقراض العصر شرط في انعقاده والا اي وان لم يكن
الاجماع سكوتيا بل قد اتفقوا باقوالهم وافعالهم وبها لا يكون انقراض العصر شرطانية والليل
على الاول ان ادلة الاجماع لا يشترط فيها انقراض العصر فانه اذا اجمع امة عصر من الاعصار على
حكم حادثة بهم كل الامة بالنسبة الى تلك المسئلة وبحج عصمتهم في ذلك عن الخطا على ما سبق من
النصوص في مسئلة كون الاجماع حجة وذلك غير مشروط بانقراض العصر واستدل على الاول ايضا
بدليلين ضعيفين الاول ان الاجماع بعد انقراض العصر حجة بالاتفاق اذ لم يوجد مخالفة للحجة
ان كان عصر الانقراض وصل محال لانه لا يمكن ان يكون انقراض العصر بدون اتفاق حجة وان
كان الحجة الانقراض مع الاتفاق فيكون موثقم موثرا في جعل اقوالهم حجة فلا يصح ان يكون
موثقم موثرا في كون اقوالهم حجة كون الرسول مع من ان يكون الحجة هو اتفاقهم دون انقراض
عصرهم وهو ضعيف لجواز ان يكون الحجة اتفاقهم مشروطا بعدم المخالفة لهم في عصرهم
ودعوى حاله ذلك محل النزاع ولا يلزم من عدم اشتراط مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الاجماع
بقوله صلى الله عليه وسلم علم عدم اشتراط ذلك لانهما نحن فيه او هو مثل حال من جامع معتبر كيف والفرق
ثابت فان قول الرسول صلى الله عليه وسلم مستند الى الوحي على ما قال قلي وما نطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحي فلا يقال له قول غيره لانه ليس عن وحي حتى يقابل قول خلاف قول غيره فان قول غيره مستند
الي لا جتهاد وقول المخالف له ايضا مستند الى اجتهاد مقابلته مثل عن اجتهاد الثاني لا يشترط
انقراض عصر المجع من في انعقاد الاجماع لما تصور اجماع اي لما امكن اجماع لتلاحق المجتهدين
وتجوز مخالفة السابقين في عصرهم فانه اذا لم ينعقد اجماع السابقين جاز لمن خلفهم ان
يخالفهم واذا كان اللاحق من اهل الاجماع لم ينعقد الاجماع الا بعد انقراضهم فقد لا ينقر من عصرهم
حتى يحق طائفة اخرى والكلام فيه كالكلام في الاول وهم اجماع الى يوم القيامة وهو ضعيف
اما لان اللاحق لا مدخل له فان القائلين بشرط انقراض العصر اختلفوا في احوال من ادرك
المجعين من الناصر لهم في جاعهم فذهبوا الى ان حبل في احدى الروايتين عنه الى انه لا مدخل
للتابعي في اجماع اهل ذلك العصر مع انه اشترط انقراض العصر وفايده اشتراطه لانه لا يمكن
رجوع المجع من وبعضهم عما حكموا به اوله لجواز وجود مجتهد اخر وعلى هذا فلا شك في انعقاده

عدم

واما لان لشروط انقراض عصر المجيعين الاولين خاصة لا عصر من العصرين المذكورين وجيد
كون للتابعي الذي ذكر المجيعين مدخل وفائدة اشتراط انقراض عصر المجيعين الاولين مكان
وجوعهم او رجوع بعضهم او اذ حال للتابعي المجتهد الذي ذكر عصرهم في اجامهم وعلى هذا
ايضا يندفع الاشكال المشترطون لانقراض العصر قالوا قال الله تعالى كذا جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ومضى خطر عليهم الرجوع كانوا حجة على انفسهم فان لم يشترط انقراض
العصر في انعقاد الاجماع منعهم من الرجوع فيكون رجوعهم حراما ما يكون شهادتهم حجة على انفسهم
والذي يدل على اشتراط انقراض وعدم انعقاد الاجماع قبل انقراض العصر ما روي عن علي بن ابي طالب
اتفق رأيي ورأي عمر بن الخطاب في اتباع امهات الاولاد والآن فقد رايت بعض المهر الخلفاء بعد الوفاة
ودليله قول عبيد الله بن سليمان بن ابي بكر مع الجماعة احب اليها من رأيي وحكمي وقول عبيد الله بن
الاجماع وما روي عن عمر بن الخطاب باكر رضي الله عنه فيها كان عليه ابو بكر والصحابه في زمانه من الشورى
في نفسه واقراءه الصحابة على ذلك فلم يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع لا يمنع رجوع المجتهد
مع اجتهاده لان اجامهم قد تكون عن اجتهاد وطن واللازم باطل فانه لا حجة على المجتهد اذا تغير
اجتهاده والا كان الاجماع دافعا عن الاجتهاد ولولم يعتبر المخالف في عصرهم لبطل مذهب الخلفاء
لهم في عصرهم موته لان من مقي عدل كل الامة وذلك خلاف الاجماع ولا يقول المجيعون لا يزيد على قول
النبي صلى الله عليه وآله وموته صلى الله عليه وآله شرط في استقرار الحكم مما نقوله فاشترط ذلك في
استقرار قول الجماعة اولى ولانه لو لم يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع مذكر المجيعون نصا
مخالفا لاجامهم او جماعة منهم او واحد منهم فان رجعوا الى النص كان اجامهم خطأ والا
وان لم يكن يرجعوا واستمر على حكم الاجماع يلزم ان يستمر على حكم طهر دليل نقيضه وهما
خطا والجواب عن الاول ان لا الامة لا منامة من كونوا شهداء على الناس وحجة عليهم ومن
كون اقوالهم حجة على انفسهم الا بطريق المفهوم ولا حجة في المفهوم على ما ياتي بل ربما كان قبول
قولهم على انفسهم اولى من قبول قولهم على غيرهم لعدم التهمة وكون فائدة التخصيص التقييد بالادبي
على الاعلى ولهذا فانه قد قبل اقرار المرء على نفسه وان كان لا يقبل شهادته على غيره وليس في قول
علي ما يدل على انه خالف الامة فانه قال رأيي ورأي عمر وليس هذا ما يدل على اتفاق الامة
على انه نقل ان جابر بن عبد الله كان يرى جواز بيع بعض من من عمر ومع مخالفته فلا اجماع وقول
السلماني ايضا لا يدل على اتفاق الجماعة على ذلك لانه محتمل ان اراد به رأي الجماعة وحتم

ان اراد

انه اراد رأيي من الجماعة والافه والطاعة للامام احب اليها من رأيي من المشقة وتنفق
الكلمة نفيا للتهمة عن علي في تطرفها اليه في مخالفة السجس وعمر في الشورى مخالفة
ابا بكر في زمان ابي بكر وقاله لا جعل من جاهد في سبيل الله نفسه وماله ممن دخل في الاسلام
كفرها فقال ابو بكر انما علموا الله وانما اجروهم على الله وانما الذي بلاغ ولم يزد ان عمر رجح الي قول
ابي بكر وانما فصل في زمانه لانه كان مصر على المخالفة وما كان متعاز الرجوع عن حكم الجماعة وان
كان عن اجتهاده ووطن بعد الوفاة لكون الاجماع قطعيا واجتهادا ناهيهم رجوعه عن اجتهاده
اذ لم يصير الحكم المرتب على الاجتهاد قطعيا وما اذا صار قطعيا بسبب الاجماع فلا تترك الظن وبانه
منع ان الباقيين كل الامة بالنسبة الي هذه المسئلة التي خالف فيها من مات لا يظلم موته فلا ينعقد
اتفاق الباقيين بعد موته اجماعا لانه قول بعض الامة وهذا منع على قول ابي حنيفة ان الاختلاف
السابق مانع من الاجماع الا لاحق يخرج من قوله ان التفصيص ام الولاية نافذة فانه كما كان مع ام الولاية
في الصدر الاول مختلفا فيه ثم حصل الاتفاق على عدم جوازه لم يحصل ذلك اجماعا لا ينفذ حكم القاضي
مخالفة واول عصرهم قول ابي حنيفة على انه اجماع مجتهد فيه فكان ظنيا فنقد قضا القاضي فيه
ولا سقن قضاوه وما يوضحه صحة قول من جعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع
اللاحق ان خلاف الاجماع اعتبار له ليله لا عينه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بدليل ودليل
المخالف باق بعد موته فكان كبقا نفسه مخالفا ولانه يلزم من صحة الاجماع نسبة بعض الصحابة
الى الضلال لانه تبين اجماع من بعدهم على هذا القولين ان الحق ما ذهب اليه المجيعون والاقول الاخر
خطا بيقين محجب نفسه قابله الى الضلال والخطا بيقين هو الضلال لا احد لا يظن بان عباس لانه
خالق نكارة العول واما على قول من قد قضا القاضي مع ام الولاية باطل فانه على خلاف الاجماع والخلاف
السابق غير مانع من انعقاد الاجماع فان الله لا يبل التي انشأها كونه لاجماع حجة لا يوجب الفصل بين اجماع
سبقة خلاف ومن اجماع لم يسبقه خلاف فخصيصها وبسببها ما لم يسبقه خلاف تقسده
ها وبخصيصها من غير دليل بوجبه فكان باطلا لا ترى ان اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة
نبت اعتبار الامور المعروفة واليه عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات
قبلهم فكما انه لا يعتبر قول من سياتي بعدهم خلاف قولهم في منع شيئا لاجماع لا يعتبر من مات
قبلهم اذ اجتمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت وقولهم دليل مخالف الاجماع
باق مسلم لكنه ابطال العمل به بعدما انعقد الاجماع اللاحق على خلافه كنص من اجل مخالفة التماس

مخرج القياس من ان يكون معلوما لانه تبين ان لم يكن دليل لا بل كان شبهه ولا يلزم التضييل
ايضا لعدم وقوعه وقت الاجماع لان الراي كان حجة قبل ظهور الاجماع واذا ظهر الاجماع رد الراي
كالصحة اذا اختلفوا في امر بالراي فلما عرض ذلك على الرسول صلى الله عليه وسلم رد قول بعض لا
يلبس صاحبه الى الضلال والفرق بين النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الامة ان حكم النبي صلى الله عليه وسلم
ولم قبل موته يمكن نسخه من الله تعالى وذلك انما يكون بالوحي القطعي والقطعي على طريق النسخ لا
تنتفع بخلافه رفع حكم الاجماع القاطع بطريق الاجتهاد وفرض ذكر الخبر المخالف لاجماعهم
والاعتور عليه محال اما العصمة الامة فمسند عن الاجماع فان الله تعالى بعص الامة عن الاجماع على
خلاف الخبر ويعمم الراوي له عن النسيان ابي تمام انعقاد الاجماع وعلى هذا الحكم فيما نقل
من اطلاع التاجين على خبر مخالف للاجماع السابق **قوله** مسله لا اجماع الا على مستند
خلافا لشواذ لان الفتوى بغير دليل خطأ ولا اجماع على خطأ ولا اشتراط الاجتهاد في
المجمعين بجمع عليه فلو انعقد بدون دليل لم يكن في اشتراطه فايده قالوا لو توقفت لكان الدليل
هو حجة الجمع عليه لا اجماع فلما ممنوع وفايده كون الاجماع حجة الاخذ به واسقاط
المختصين دليله وحرمة الخلاف لما يبرز قبله على ان ذلك يوجب عدم انعقاده من دليل لا قابل
به ثم قول النبي صلى الله عليه وسلم حجة في نفسه وان استند الى الوحي **قوله** اتفق الجمهور على انه
لا اجماع على حكم الا على ما هو مستند خلافا لما ينفذ شاذة فانهم قالوا يجوز انعقاد الاجماع على
توفيق لا توقفت ان يوسعهم الله تعالى لا اختيارا لاصواب من غير مستند واهم المصنف على
منه الجمهور بان الفتوى بغير دليل خطأ فان القول في الدين من غير دليل ولا اشارة خطأ ولو
اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطا ولا اجماع على خطا وبان اشتراط الاجتهاد في المجمعين
بجمع عليه فلو انعقد الاجماع من غير دليل لم يكن في اشتراط الاجتهاد في المجمعين فايده ورتب
الاول بان القول في الدين من غير دليل واهم اشارة انما يكون خطأ اذا لم يجمع عليه واما اذا اجمعوا
عليه فلا يسل ان خطا فانه دعوى محل النزاع والثاني بان اشتراط الاجتهاد في غير حالة الاجماع
مسلم وفي حالة الاجماع ممنوع فان الخصم اذا قال يجوز الاضافه وانتاع الخطا على الاجماع
من غير دليل كيف يسل اشتراط الاجتهاد في مثل هذه الصورة والحق ان يقال لم يجز علاه بان
اهل الحل والعقد على حكم من غير دليل القائلون بان انعقاد الاجماع من غير مستند قالوا لو توقفت
انعقاد الاجماع على دليل لكان ذلك الدليل هو حجة الحكم المجمع عليه لا اجماع ولم يكن في ثبوت

كون

كون الاجماع حجة فايده اجاب المصنف بان قولكم لا اجماع ممنوع فان الاجماع ايضا حجة وفايده
كون الاجماع ايضا حجة جواز الاخذ به من غير اعتبار دليل اخر واسقاط البحث عن الدليل
وحرمة المخالفه الجائزة قبل الاجماع على ان ما ذكره يوجب عدم انعقاد الاجماع عن الدليل لا
قابل به ثم ما ذكره منقوض بقول النبي صلى الله عليه وسلم فان حجة بالاتفاق في نفسه مع انه لا يقول
ما نقوله الا عن مستند وهو ما يوجب به اليه يد على ذلك قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي نوحى **قوله** مسله وقد سقنا عن قياس ومنعت الظاهرية وثقة القياس
جوازه واخرون وقوعه وجوز اخرون بحليته دون خفيه لكان فرض وقوعه لا سلب المحال
لذاته واما وقوعه فلان الصحابة اجمعوا على استخلاصه في بكره وقالت جماعه رضيته رسول الله
له بنا افلا نرضاه لانيانا وعلى قتال ما نفي الزكاة وقال ابو بكر لا فرقت بين ما جع الله اقبوا الصلاة
واتوا الزكاة وعلى تحريم شحم الخنزير اعتبارا بالجمعة واراقة الرسول لسيال الموت فارة اعتبارا
بالسمن وعلى حد الشارب ثانيا وقال على شرب فسكر فهدى فافتري فاوى عليه حد
الفرية وعورض ان عصره لا يخلو من ثقة القياس **قوله** فممنوع الاتفاق عنه وبانه اصل مقتضى
عن الخطا والقياس رفع معرض له فلا يصلح مستندا وبان مخالفه المجتهدين جازي بالاجماع ولو
انفقد به حرمت المخالفه المجمع عليها فتناقض ومستند ما نقل نصوص من ظهر بعضها والنسب للاجماع
فيما لم يقل فيه نص قلنا ممنوع فان الخلاف في القياس جاد شك كيف في خبر الواحد خلافا لثقة انعقاد
عنه واذا اجمع على حكم القياس سبقه الاجماع على حجة فلم يكن طينا والقياس الذي هو مستند الاجماع
ليس فرع الاجماع بل للكتاب والسنة فلا يكون بنا الاصل على فرعه والاجماع على جواز مخالفه المجتهدين
المنفرد لا الامة وما ظهر ان مستنده نص مسلم وما لا نص فيه وقد صرح بالقياس فلا جواب عنه
قوله القائلون عنه بانه لا انعقاد لاجماع الا عن مستند اختلفوا في جواز انعقاد من قياس
فمنعت الظاهرية وثقة التماس جواز انعقاد الاجماع عن القياس ومنع اخرون وقوع الاجماع
عن قياس وجوز اخرون ما انعقاد الاجماع بالقياس الجلي دون الخفي والقائلون بثبوت
اختلافوا منهم من قال ان الاجماع مع ذلك يكون حجة محرم مخالفة وهم الاكثر ومنهم من
قال لا يحرم مخالفة والمختار جوازه ووقوعه وانه حجة محرم مخالفة اما جوازه العقلي فلا
لوفرض وقوعه يلزم عند محال لانه عقلا ولا معنى للجائز عقلا الا ذلك واما وقوعه فلان
الصحابة اجمعوا على امامة ابي بكر من طريق القياس والاجتهاد وقال جماعه من الصحابة رضيته

رسول الله له ثلثا فلا يزناه لذيها نوا وجمعوا على قتال ما نفى الزكاة بطريق الاجتهاد وقال ابو بكر
فرقت بين جمع الله قال الله اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وجمعوا على تحريم الخنزير بقرينة ما على
تحريم لحمه وجمعوا على اراقة الشجر والدر بسبب السيل اذا وقعت فيه فارة وما تشق سباع
السمك وجمعوا في زمن عمر على حشر الخمر ثمانية اجتهاد وقال على لانه اذا شرب سكر
واذا سكر هذلي واذا هذلي افترى عليه قارى عليه حد المفتري وعرض بانه ما من عصر الا
وفيه جماعة من ثقات القياس ممنعت اعتداد اجزاء مستند اليها لقياس بيان الاجزاء اصل فقي
معصوم عن الخطا والقياس فرع طئي معرض للخطا فلا يصلح مستند للاجزاء وبان مخالفة
المجتهد في اجتهاده جائز بالاجزاء ولو اعتقد الاجزاء بالقياس صحت مخالفة الجمع عليها الجارية
فتناقضوا ما ذكر في بيان الوقوع فلا نسلم ان اجماعهم في جميع الصور والقياس والاجتهاد بل
مستند ما نقل من الصور ونصوص ظهرت للجمعين طهر بعضها لنا وذكر كسكاري في قتال
ما نفى الزكاة بقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وباستقنا النبي صلى الله عليه وآله التحفظ من قوله
امرنا ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكاستدلال الصحابة على تقدم ابي بكر بفعل
النبي صلى الله عليه وآله واكتفى بالاجزاء فيما لم يسفل فيه فصل لينا والجواب عن الاول اننا لا نسلم انه
لا يخلو عصر من ثبوت القياس فان الخلاف في القياس صادر لم يقع في العصر الاول فوقع الخلاف
في القياس بعد العصر الاول منع اعتداد الاجزاء على القياس بعد وقوع الخلاف فيه ولا يمنع من
ذلك مطلقا كيد وهو منقوض بخبر الواحد فانه مختلف فيه وفي اسباب تركه ومع ذلك فلا خلاف
في اعتداد الاجزاء عن خبر الواحد وعن ثلثي الامة اذا اجتمعوا على ثبوت حكم القياس باجماعهم
على ذلك سبغه اجماعهم على صحة ذلك القياس فلم يكن القياس حجة طنيا فاذا اسناد الاجزاء
انما هو في نفي لا في طئي والقياس الذي هو مستند الاجزاء ليس فرع للاجزاء بل فرع عن
الاجزاء من الكتاب والسنة فلا يكون بناء الاصل على فرع والاجزاء انما اعتقد على جواز مخالفة
المجتهد المنفرد باجتهاده كالواحد والاثني دون اجتهاد الامة في الصور المذكورة وجمعوا
عن نصوص الجواب عنه ان ما ظهر ان مستند اجماعهم نص مسلم فالانصاف لم يظهر فيه
نص مع نصهم بالقياس والحق صورة بصورة جماع فلا جواب عنه **قوله** مسألة
اذا اختلف اهل عصر على قولين لم يسمع ثالث عند الجمهور وخص بعض اصحابنا بالصحاب والجمع
الاطلاق مثاله وكرام وجد عيبا من مع الرد به مع الارش فالرد بجانا ثالث وكما جمل

يرث

يرث مع الاخ الكلى وقيل بقاسه فمرانه ثالث وكالام مع زوج وابوين وزوجة مثلث الاصل وثالث
الباقى فالنص في ثلثه كالباقى قبل ثلثه في جميع الطهارات وقيل في بعض فتعني ثلث
وسنهم من فصل واختاره في الاحكام ان كان الثالث رافعا للاتفاق فتمنع كالبكر فانه لا ترد بجانا
وكالجدة فانه يرث اتفاقا واذا افاق كلا من وجه فاجاز فانه حينئذ غير مخالف للاجماع كفسخ النكاح
ببعض العيوب الخمسة دون بعض وكالتفصيل في الامانة يوافق في كل صورة مذهبا قال
هو لا الرابع خالف الاجماع فامتنع وعنه وافق كالفاسخ وهذا كما لو قيل لا يقتل مسلم بذي ولا يبيع
بيع الغائب وقيل بجواز وصحته فالقائل بجوازه وعدم الصحة او بالعكس ليس مخالفا للاجماع
بالاجزاء فان قيل لا يابى بالتفصيل فان كلفا بل نفيه قلنا عدمه لا يمنع القول به والامتنع
الاجتهاد في واقعه لم يسبق فيها قول وليس النفي صرحا ولا مستقفا دامن اطلاق النفي والاثبات
والامتنع في مسألة القتل وامتنع الجمهور ان الثالث عن غير دليل امتنع او عنه لم يخطب الامة
بالجهل به ولان حصر الاختلاف في قولين جاع معنى على المنع من ثالث لا يجاب كل طائفة بالخذ
بقولها او قول مخالفتها ومهرم اخذ بغير ذلك الخالف الاختلاف مسوغ للاجتهاد والثالث
صادر عنه ولان الصحابة لم يجمعوا على الاستدلال بدليلين ساع للثاني دليل ثالث فذكر اقول
ثالث على ان دليل **قوله** فان الصحابة على القولين في الام وابين سيرين فليل ثلث الاجل
في المزوج والابوين وثلث الباقي في الزوجة والابوين وتابعي خبر بالعكس لا تكبر وكذا لكانت
على حرام على ستة اقوال احدث مطروق سابع ان لا يتعلق به حكم احييت ان نصوص الاجتهاد
من غيرهم ممنوع والدليل لثالث موكة والقول مبطل فافترقا والثالث مردود وعدم نقل
الانكار لا يدل على عدمه وللفضل ان يحجب بانه من قبيل الفسخ بل بالعبور بالخمسة **قوله** اذا اختلف
اهل عصر في مسألة على قولين لم يسمع قول ثالث عند الجمهور وخص بعض اصحابنا
حسفه بالصحابة اي اذا اختلف الصحابة في مسألة على قولين لا يجوز لمن بعدهم احداث ثالث
قال المصنف في الاصل الاطلاق اي اذا اختلف اهل عصر على قولين سوا فبه الصحابة وغيرهم
لا يجوز لمن بعدهم احداث ثالث مثاله وطول المشتري كرا اشتراها ثم بعد الوطى وجد لها
عيبا قيل منع الوطى المرد وقيل الرد مع الارش فالقول بالرد بجانا قول ثالث وكذا الجدمع
الاخ قبل يرث الجدمع وجود الاخ كل المال وقيل بقاسم الجدا الاخ فالقول بحرم الجدا
قول ثالث وكالام في زوج وابوين قبل الام ثلث الاصل وقيل للام ثلث سابق بعد نصيب

الزوج او الزوجه في المثلثين فالقول بالتفريق بان يقال للام ثلث الاصل في احدى الصورتين
 وثلث ما سبق في الصورة الاخرى قول ثالث وكالنية في الطهارة قبل عصر النية في جميع الطهارة
 وقبل عصر النية في البعض فتعبر النية بان يقال لا تعتبر النية في شي من الطهارة قول ثالث
 ومنهم من فصل واختاره صاحب الاحكام فيه بان القول الثالث ان كان رافعا لما اتفق عليه
 القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع وذلك كما في مسله وطى المشترك ليكرهه لما انفقت
 الامة فيها على قولين وهما المانع من الرد والرد مع الارش فالقولان متفقان على عدم الرد بجمانا
 فالقولان لرد بجمانا رافع لما اتفق عليه القولان فانها لا مرد بجمانا على القولين وكذا في مسله
 المجدع الاخ فانه اذا انفقت الامة على قولين فيها وهما ان الميراث كله للمجدع والمقتاس منه مع الاخ
 فقد اتفق القولان على عدم حرمان المجدع فالقولان متفقان على انه يرث فالقول بحرمان المجدع قول
 ثالث رافع للاجماع وان لم يكن القول الثالث رافعا لما اتفق عليه القولان بل وافتق القول
 الثالث كل واحد من القولين من وجهه وخالفه من وجهه فهو جائز فانه حينئذ غير مخالف للاجماع
 وذلك كما في مسله فسخ النكاح بالعيوب الخمسة التي هي الجنون والبرص والجذام في
 الزوجين والجب والعنة في الزوج والفرن والرتق في الزوجه فكل يفسخ النكاح بالعيوب
 الخمسة وقبل لا يفسخ بشي منها فالقول بالفسخ ببعض العيوب الخمسة دون بعض قول
 ثالث غير رافع للاجماع فانه موافق لكل من القولين من وجهه ومخالف له من وجهه كالنفصيل
 في لام بان جعل للام ثلث الاصل في احدى المثلثين وثلث الباقي في المسلة الاخرى فانه يوافق
 في كل صورة مذهبها قال هؤلاء اي لثابتون بالتفصيل القول الثالث لرافع لما اتفق القولان
 عليه خالف للاجماع فامتنع اعتباره وغيى اي القول الثالث الذي لم يرفع ما اتفق القولان عليه
 وافق كل واحد من القولين فباع اذ ليس فيه فرق للاجماع وهذا كما لو قيل لا يقتل مسلم
 يذمي ولا يصح بيع الغايبة قبل مجواز قتل مسلم يذمي وصحة بيع الغايبة قبل مجواز قتل
 مسلم يذمي وعدم صحة بيع الغايبة والعكس اي صحة بيع الغايبة وعدم مجواز قتل مسلم يذمي
 ليس مخالفا للاجماع بالاجماع وكان ذلك جائزا فان قيل لا فذلك بالتفصيل لان كل واحد من
 الفرعين قابل للتفصيل فالقول بالتفصيل فرق للاجماع قلنا عدم التفصيل لا يمنع
 القول بالتفصيل ولا امتنع الاجتهاد في واقعه لم يسبق فيه قول فان نفي التفصيل
 ليس مريحا ولا مستغادا من اطلاق النفي والاثبات والامتنع القول بالتفصيل في قبل

مسلم يذمي وبيع الغايبة صحيح الجمهور على امتناع القول الثالث مطلقا بانه ان كان القول الثالث
 عن غير دليل امتنع اعتباره وان كان عن دليل يلزم منه خطية الامة بسبب الجهل بذلك
 الدليل وهو محال ولا يصح الامة الاختلاف في قولين جاع من جهة المعنى على المنع
 من احداث قول ثالث لان كل طائفة يوجب الاخذ بقولها او بقول مخالفتها وتحريم الاخذ
 بغير ذلك ولقائل ان يقول على الاول لما يلزم من ذلك خطية الامة لو كان الحق في المسلة بعينا
 وليس كذلك وعلى الثاني ان الخصم انما يسلح احباب كل واحد من الطائفتين للاخذ بقولها او قول
 مخالفتها يتقديران لا يكون اجتهاد الغير قد افضل من القول الثالث صحيح المخالف القابل
 لجواز احداث قول ثالث بان اختلاف الامة على قولين دليل لتسويةهم الاجتهاد في المسلة
 والقول الثالث حادث عن اجتهاد فكان جائزا ولا يلزم له اجتهاد في مسله من المسائل على
 الاستدلال بدليلين سماع للتابعي الاستدلال بدليل ثالث فكذا قول ثالث على ان دليل حواز
 احداث قول ثالث وقوع القول الثالث من غير انكار من الامة فان الصحابة اختلفوا في
 مسله زوج وابوين وزوجه وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج او الزوجه
 وقال الباقر للام ثلث الباقي بعد فرض الزوج او الزوجه وقد احدث التابعون قول ثالثا فان كان
 سيرين قابل ثلث الاصل في زوج وابوين وثلث الباقي في الزوجه والابوين وتأخر
 بالعكس ولا تكبر عليه من الصحابة وغيرهم وكذلك الصحابة في مسلة انت على حرام على ستة
 اقوال واحداث مسروق وهو تابعي قول ثالثا سماعا وهو انه لا يتعلق بقوله حكم اصيبان
 تسوية الاجتهاد من غيرهم ممنوع وان الاستدلال بالدليل الثالث موكر لما صار اليه الامة
 ولا يبطله خلافا القول الثالث فانه مبطل على ما حققنا فافتقر الى الاستدلال بدليل ثالث
 واحداث قول ثالث والقول الثالث في الصور المذكورة مردود بغير مقبول وعدم نقل الاخبار
 لا يدل على عدم الانكار في نفسه والمتصل ان يحیی بانه انما لم ينكر احدا لانه من قبيل العيوب الخمسة
 التي يكون القول الثالث فيها غير رافع للاجماع **قوله** مسله الاكثر ان اهل عصر
 اذا استدلوا بدليل او لو اتوا ببلاتين بعد احداث تاويل اخر ودليل لا ينص الاولون على
 ابطاله لانه قول على عن جتهاد غير مصادم للاجماع فجاز ولا بد لو امتنع لانكر لما وقوم
 يزل المتأخرون يستخرجون دلالة والتاويلات المغايرة لما تقدم منها ولا تكبر قالوا ابتاع
 لغير سبيل الموسر قلنا معناه لما اتفقوا عليه لا لما لم ينعرضوا له ولا امتنع الاجتهاد فيها

لم يتعرض لاجماع له منفي ولا اثبات قالوا يا مرون بالمعروف عام واذا لم يا مرون بالثاني لم يكونوا
فكان منكرا قلنا معارض بقوله ونهون عن المنكر فوجب النهي ولم ينهوا عن المنكر فوجب النهي
ولم ينهوا فلم يكن منكرا قالوا ذهبوا عنه فلو كان صوابا لكان ذهابهم عن خطا قلنا استغفروا
عنه بدليلهم او تاويلهم فلم يكن خطا مع صحة **قوله** ذهب الاكثرون اليه اهل العصر اذا استدلوا
في مسله بدليل او تاويل او تاويل يجوز ان يجهلوا بعد احوال دليل او دليل لم ينص الاولون على ابطال
ذلك الدليل وذلك التأويل ومنعه الاقلون حجة الاكثرين ان احدا من قول عن اجتهاد غير حارق
لاجماع فجاز كما لو لم يسبقه تاويل ودليل اخر ولا بد لو امتنع احداث دليل اخر او تاويل اخر
لانكر لما وقع واللازم باطل فان الناس في كل عصر لم يزلوا يستخرجون الادلة والتاويلات
المغايرة لادلة من تقدم وتاويلاته ولم ينكر عليهم احد فكان ذلك اجماعا والاقولون قالوا
احداث تاويل اخر ودليل اخر اتباعا لغير سبيل المؤمنين فان له دليل اخر والتاويل اخر
ليس هو سبيلهم اجاب المصنف بان معناه التوسع على اتباع غير سبيلهم فيما اتفقوا عليه
من نفي واثبات لا لما لم يتعرضوا له بنفي واثبات قالوا قوله كنتم خيرة امة اخبرنا الناس
تأمرون بالمعروف ونهون عن المنكر على انهم يأمرون بكل معروف ولا نهون عن المنكر بالمعروف المستغرق
فكون عاما فلو كان له دليل اخر والتاويل اخر معروف لا مرون به فلما لم يأمروا به لم يكونوا
وكان منكرا اجاب المصنف بان معارض بقوله تغلي ونهون عن المنكر فانه يقتضي كونهم ناهين
عن كل منكر لانه ذكر المنكر معرفة باللام الاستغراقية فيكون عاما فلو كان له دليل اخر والتاويل
الاخر صحيحا لكان ذهابهم عنه خطا واللازم باطل اجاب المصنف بان ذهابهم عن التاويل
الاخر والدليل الاخر مع صحة انما يكون خطا لو لم يستغنوا عنه بدليلهم وتاويلهم واللازم
باطل فانهم استغنوا عنه بدليلهم او تاويلهم فلم يكن ذهابهم خطا مع صحة **قوله**
مسله اتفاق العصر الثاني على احوال العصر الاول وقد استقر خلافتهم جازية ومنه
الصبر في واحد والاشعرى والغزالي والجويني لنا لو لم يكن حجة لزم تخطية الامة الاحياء
في اجماعهم قالوا اجمع الاولون على جواز اخذ كل من القولين والثاني مانع عن المصير الي
احدهما فامتنع معهما واللازم تخطية لاجماع الاول لا سيما له كون الحق في اخذه وتركه معا
الاجماع ممنوع فان احدا من القولين خطا لقوله اذا اجتهد الحاكم فخطا مله اجر وان اصاب
فاجران ولا اجماع على خطا سلما له لكن بشرط عدم اجماع لاحق وان سلمنا الاول اجماعا على

احدها

احدها والثاني موافق لمقتضاه فلا امتنع ثم هو واقع في قضيه دفن رسول الله صلى الله عليه وآله وامامة
ابي بكر وقتال مانع الزكاة بعد اختلافتهم واتفاق التابعين على منع بيع ام الولد بعد اختلافتهم
وفي الصحيح كان عثمان بن عفان من المتعة وقال البغوي حصل الاجماع **قوله** اذا اختلف اهل عصر من الاعتقاد
فمسلة من المسائل على قولين واستقر خلافتهم في ذلك ولم يوجد له نكير فاتفق اهل العصر الثاني على احدها
جائز وجه ومنه جواز الصبر في من صحا له الشافعي والاشعري واحدا والغزالي والجويني اياهم الجويني
واختار المصنف الاول واخرج عليه بانه لو لم يكن اتفاق العصر الثاني على احدا من القولين حجة لزم تخطية
الامة الاحياء في اجماعهم واللازم باطل فكذلك الادلة السهمية دالة على عصية الامة عن الخطايان
الملازمة لو لم يكن حجة لم يحجبها عنهم محبان لا يكون حقا ولا وجبا تبايعه المانعون قالوا ان الامة
اذا اختلفت على القولين واستقر خلافتهم في ذلك بعد تمام النظر والاجتهاد فاتفقوا اجمعوا على جواز اخذ
بكل واحد من القولين باحتياط او تقليد ومنه معصرون من الخطا فيما اجمعوا عليه ما سبق فلو اجمعوا
بعدهم على احدا من القولين فالاجماع الثاني مانع للجهل عن المصير الى احدا من القولين وهو القول الذي انعقد
الاجماع الثاني على خلافه فامتنع الاجماع الثاني من الامة في العصر الاول والجمعوا على جواز اخذه
ففيه تخطية اهل الاجماع الاول فما ذهبوا اليه لا سيما له كون الحق في جواز اخذ كل القولين والمنع
من اخذه معا فلا بد من وان يكون احدا من الامر من خطا ولزم تخطية احدا من الاجماعين وهو حال
مسلة اجماع ممن بعدهم على احدا من القولين بنفي الجاهل من متنع فكان مقتضا هذا الاختراع عقليا بل
سمعا اجاب المصنف بان اجماع اهل العصر الاول على جواز اخذ كل واحد من القولين ممنوع فان احدا
القولين خطا لقوله صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فخطا مله اجر وان اصاب فاجران ولا اجماع
على جواز اخذ الخطا سلما اجماعهم على ذلك لكل اجماعهم على جواز اخذ كل من القولين بشروط
عدم اجماع لاحق لا يصددها وان سلمنا اجماعهم على ذلك بشرط عدم اجماع لاحق فالاجماع الاول اجماع
على جواز اخذ باصدها والاجماع الثاني موافق لمقتضى الاجماع الاول على جواز اخذه لانه عاين الاجماع
وما يكون موافقا للاجماع الاول لا يكون مقتضا سمعا سلما دلاله ما ذكره غيره على الامتناع سمعا لكنه
معارض لما يدل على جواز انده واقع في قضيه دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة
فان الصحابة تقفوا على دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد اختلافهم في موضع دفنه
واتفقوا على امامة ابي بكر بعد اختلافهم في عيان من يكون اماما واتفقوا على قتال مانع الزكاة بعد اختلافهم
في ذلك واتفاق التابعين على منع بيع ام الولد بعد اختلاف الصحابة في ذلك وذكر اجماع التابعين على عدم

جواز نكاح المتعة وهو ان ينكح الرجل المرأة الى مدة فان انتصت بانت منه بعد اختلاف الصحابة على ان
ذهب الاكثر الى عدم جوازها والاقول ان جوازها وفي الخبر الصحيح ان عثمان بن عفان منى عن المتعة هكذا
قال السقوي ثم صار عدم جوازها اجماعا باتفاق الناجين **قول** **مسألة** اتفاق عصرنا على اختلاف
اجماع وجهه وبعد استقرار الخلاف من شرط انقراض العصر قطع بالجواز ومن لم يشترط بين مجوزين
وهذه اظهر من التي قبلها لانه لا قول غيرهم على خلافه **مسألة** اتفاق اهل عصر صحابه او اهل اي عصر
كان على حكم مسلة بعد اختلافهم وقبل استقرار خلافهم اجماع وجهه وبعد استقرار خلافهم
اختلفوا فيه فمن شرط انقراض العصر في الاجماع قطع بجوازها ومن لم يشترط انقراض العصر في
الاجماع اختلفوا فيه من جوازها بشرط ان يكون مستندا اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد
اذ لا دليل قاطع ومنهم من منع ذلك مطلقا ولم يجوزوا اعتداد اجماعهم على اصد الاقوال وهل المسلة كالمسلة
التي قبلها اختلفوا فيها حتى جازوا واعتراضا وجوبا لكن كون هذا الاتفاق اجماعا وجهه ههنا اظهر
من المسلة التي قبلها لان ههنا لا قول غيرهم على خلافه ما اتفقوا عليه حتى يلزم ان لا يكون اتفاقهم
اتفاقا كالاختلاف فيه فان اهل العصر الثاني بعض الامة لان غيرهم قول على خلافه اتفقوا
عليه **قول** **مسألة** ثبوت الاجماع بخبر الواحد جازي وواقع كقول سنده السلمي ما اجتمع
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على الارب قبل الظهر والاسفار بالصبح وتحرر للاخت
في عدم الاخت وهذا ظني موجب العمل ونقدم على القياس لكونه يقيني الاصل وانكره بعض فقهاءنا
والغزالي لما ان نقل الخبر الظني موجب للعمل قطعا فنقل القطعي اولى قالوا فيه اثبات اصل بظاهر
والاصول لا يثبت وجوبه المنع **مسألة** ثبوت الاجماع بخبر الواحد جازي وواقع كما روي عن عبيد
السلمي انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على الحظيرة على
الارب قبل الظهر وعلى الاسفار بالجمرة على تحريم النكاح الاخت في عدم الاخت والاجماع
الثابت بخبر الواحد ظني بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد موجب العمل والاعلم ونقدم على القياس
مندا اكثر العلماء لكونه يقيني الاصل فان الاجماع جهة قطعية كقول الرسول صلى الله عليه وسلم اذا
قلت بينا بحبر الواحد كان موجب العمل مقدما على القياس فكذا الاجماع المنقول بحبر الواحد وانكر
بعض اصحابنا في حذيفة والغزالي كونه موجب للعمل اجماع المصنف على وجوب العمل به بان نقل
الخبر الحثي بطريق الاحاد موجب للعمل قطعا فنقل القطعي في الاجماع اذا كان منقولا بطريق
الاحاد اولى بانحسب العمل به لان الاول بحسب النقل والاجماع ظني بحسب النقل قطعي

حسب

ظ
السنة

بحسب الاصل المنكرون قالوا الاجماع المنقول لينا بطريق الاحاد اصل من اصول الفقه فلو ثبت
بخبر الواحد لزم اثبات اصل بظاهره واللازم باطل لانه جهة قطعية يتوصل بها في المسائل
العلمية والظاهر لا يقيد العلم ببيان الملازمة انما لا دليل له في ذكره وهو القياس على الخبر الواحد
ظاهر ليس بقطعي اجاب المصنف عنه بالمنع فان القياس الذي عني به قطعي لانه قياس بطريق
الاولي فلا يكون اثباته باثبات الاصل في الظاهر **قول** **مسألة** جاحد حكم الاجماع القطعي
كافر قال الخبر الاسلام واما اجماع الناجين فهو كخبر المشهور والاجماع المسبوق بالخلاف
كخبر الواحد الصحيح والسبع جار في جميع ذلك مثله والمختار في الاحكام ان حكمه ان كان كالعبادات
الخمسة والتوحيد والرسالة ونحوها مما يدخل في مفهوم الاسلام كفر والا فلا **مسألة** انكار حكم
الاجماع القطعي كفر لان انكار الاجماع القطعي يتضمن انكار مسنده وقطعي فاطم وانكار السند
القاطع يتضمن انكار صدق المرسل صلى الله عليه وسلم الموجب للكفر وقال الخبر الاسلام اجماع كاية
من الكتاب وصديقه متواتر في وجوب العلم والعمل به فكفر جاحد في الاصل ثم هو على مراتب اجماع
الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم منزلة الخبر المشهور من الحديث اذ اصار
الاجماع بحسب هذه في السلف يختلف فيه يعني ان الحادثة اذا كانت مختلفا فيها في عصر اتفق
اهل عصر اخر بعدهم على اصد القبولين كان صحيحا من الاحاد والسمع في ذلك اولى جاع من بعد
الصحابة جازي باجماع مثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر مجوز ان يجمع اولى على خلافه فينتسج
به الاول ويجوز ذلك وان لم ينصل به اليك من العمل عندنا ومستوى في ذلك ان يكون في عصر وفي
عصر واحد اعني به في جواز السبع والمختار في الاحكام انما هو التفصيل وهو ان اعتقاد وجوب
حكم الاجماع اما ان يكون داخل في مفهوم الاسلام كالعبادات الخمسة وجوب اعتقاد
التوحيد والرسالة ولا يكون كذلك كالحكم بحل البيع وصحة الاجارة ونحوه فان كان الاول في الجحد
كافر لمزيلة حقيقته الاسلام وان كان الثاني فلا **قول** **مسألة** لا يصح التمسك
بالاجماع فيما توقف صحته كوجود الباري تعالى وصحة الرسالة ودلالة المعجزة للزوم الروي لا يتوقف
وهو ديني فالاجماع فيه صحيح اتفاقا عقليا كالرواية لا في جهده ونفي الشريك وشرعا كوجوب
العبادات وهو ديني كتنبيه الجيوش وترتيب امر الرعية فملك في فيه قولان والمختار انه
جهة لان به لشمول الدلة الاجماع **مسألة** ذكر هذه المسئلة في بيان ما يكون الاجماع جهة فيه والا
يكون فالجمع عليه لا يخلو اما ان سوقف جهة الاجماع عليه ولا فان كان الاول فلا يصح التمسك

بالاجماع فيه وذكر كالا حجاج على وجود الباري تعالى وصحة الرسالة ورد لالة المعجزة على صدق
الرسول صلى الله عليه وسلم للزوم الدور فان صحة الاجماع متوقفة على النص من الالة على عصمة
الامة عن الخطا وصحة النصوص متوقفة على وجود الباري تعالى وكون النبي محمدا رسولا
ودلالة المعجزة على صدقه فاذا توقف معرفه الباري ورساله رسوله ودلاله المعجزة على صحة
على صحة الاجماع لزم الدور وان كان الثاني وهو لا يتوقف صحة الاجماع عليه فالجمع عليه ان
كان من امور الدين في صحة الاجماع فيه صحيح وجهه ما عمن المخالفة ان كان قطعيا من غير خلاف
عندنا لقالين بالاجماع سوا كان ذلك الامر المتفق عليه محليا كروية الباري تعالى في وجهه ونفي
الشركاء عنه على اوشعيا كوجوب العبادات كالصلوة والزكاة ونحوها وان كان الجمع عليه من
الامور الدينية كتدبير الجيوش وتزويج الملوك والفاضل الجبار فيه فلو كان احدها
امثاله المخالفة والاخر جوازها وتامه على كل واحد من القولين جماعه والمختار انما هو
من المخالفة وانه صحة لازمة لشمول ادلة الاجماع فانها عامة فيما **اخرجوا قولهم**
وتشترك هذه الاصول الثلاثة في السند والمتن فالنوع الاول السند وهو الاخبار عن طريق
المتن وفيه فصول فصل في حقيقته الخبر واقسامه بطلق بالمجاز على الاشارة الى حاله والاول
المعنوية كاخبرني عيناك وخبرنا الغراب **٥** وكما لسواد الليل عندي من خبران
المانوية تكذب **٥** وبالحقيقة على الصيغة والمعنى لنفسه لكنه بالصيغة اشبه
للتبادر عند الاطلاق **٥** لما فرغ من المباحث فكل واحد من الادلة الثلاثة الكتاب والسنة والجماع
شرح في المباحث المشتركة بينها وشترك الكتاب والسنة والاجماع في السند والمتن فهما
نوعان فالنوع الاول السند وهو الاخبار عن طريق المتن اي بيان كل واحد من الثلاثة
طريق شريته اما النوع الثاني والاحاد في النوع الاول فصول فصل في حقيقته الخبر واقسامه بزم
الخبر بطلق على الاشارة الى حاله والدلائل المعنوية كما في قولهم اخبرني عيناك بكذا
وخبرنا الغراب بكذا ومنه قول الشاعر وكما لسواد الليل عندي من خبر ان المانوية
تكذب وبالحقيقة بطلق على قول مخصوص في القول المخصوص بطلق على الصيغة
كقولنا انك لا تدينه وقد يطلق على المعنى النفسي المعبر عنه بالصيغة والاشبه
انه في اللغة حقيقته في الصيغة لتبادرها اليه فهم عند اطلاق لفظ الخبر **قوله**
ثم قبل لا يعدل لكونه ضروريا لان كل واحد يعلم وجوده وان الشئ لا يكون موجودا معدوما

ومطلق

ومطلق الخبر جزئيه والعلم بالخاص علم به لتوقف العلم بالكل على العلم بجزئه ولان كل واحد
تفرقه من الخبر وغيره وهو مسلمات سبق تصوره ويقال الاستدلال دليل عدم الضرورة
اذا الضروري لا يقبله ومجابه بان كون العلم نظريا او ضروريا قابل له كما يستدل على ان العلم بكون
الكل اعلم من جزئ ضروري بان تصور طرفه كاف في الجزم بالنسبة بخلاف الاستدلال على
حصوله ضرورة فانه مناف للضرورة ورد بانه لا يلزم من حصول العلم بالخبر الخاص تصوره
او تقدم تصوره او لعدم استلزام العلم بالضرورة الثبوت العلم بالتصور لكن التصور غير
الثبوت واذا نقل تصور الخاص عن ثبوته لم يلزم تصور مطلق الجزم منه ويقال ايضا لو كان
المطلق جزا لزم انحصار الاعم في الاخص بان قبل مشترك بين جزئياته فكان جزا اجاب ليس
من ضرورة الشك في الوجود في انواعه او الاشخاص بل موافقة صرا الطبيعة التي عرض لها
كلية كحدما تحتها من الطبائع الخاصة وعلى الثاني بانه لا يلزم من التفرقة من امر ضرورة تصور
ضروره على انه يلزم ان يكون الامر ضروريا وهو محذور وايضا فان حقايق انواع اللفظ مبنية
على الوضع الذي لا يمنع تبدله فلو تكن ضرورية وحده القاضى والمعتزلة في ارضي الكلام الذي
يدخله الصدق والكذب ونقض مثل محدوسيليه صادقان ونقول الكاذب انما كذا اخباري
كاذب فان صدق كذب هذا وان كذب صدق في الكل فتناقض ويلزم الدور لان الصدق هو
الخبر المطابق والكذب ضده وبانها متقابلان فلا يمتنعان واللازم اما استثناء الخبر او وجوده
مع عدم صدق الحد وحسن تعالى واجيب بانها خبران في المعنى وانما يوصفها الخبر الواحد من حيث
خبر ورد بانه وان كان في معنى خبرين لا فادته حكما الشخصين لكن لا يمتنع وصفها كما لا يمتنع
في اشخاص في قولك كل موجود ممكن حادث واجيب بانه كذب لانه اضاف الخبر اليها معا وهو
لا حدما وهذا حق ولكن يدخله الصدق وقوله كل اخباري ان طابق نصرف والامكن في لا يخلو
عنهما والدور لا جواب عنه واجيب بان المحدود جنس الخبر وهما مختلفان فيه كالسواد واليبال
في جنس اللون ورد بان اللازم صدق الحد على الاحاد الشخصية واللازم وجود الماهية دون
حدها والحق ان الواو وان افادت الجمع لكن المراد للتعدد يمد من القسمين يجوز ان يكون محذورا
الحد عن مثله وحدما دخله الصدق او الكذب ونقض الاشكالين الاولين وان والتدوير
وهو مناف للتعريف واجيب بان المراد بقوله لا حدما وهو لازم وحدما لا يدخله التعريف
والتكذيب وبان ونقض الدور والتدوير وحده ابو الحسين بالكلام المفيد لنفسه نسبة

والكلام عنده يصدق على الكلمة فاحترز بالمفيد نسبة عن المفرد وبمنفسه عن مثل قام بانه
يفيد نفعه نسبة القيام الى الما مراد الطلب الى الامر ومثل النسب التقييدية كحيوان
ناطق ومثل ما احسن زيدا والمختار كلام محكوم فيه بالنسبة خارجيه اي ثابتة في نفس
الامر ذهنية كانتا وخارجيه فيدخل مثل طلبت القيام وخرج الامر وغير المختار
ونبيه منه الامر والنهي والاستفهام والتثنية والتدريج والقسمة والنداء والحق ان مثل
واشترت وطلعت التي يقصد بها الوقوع انشالا لا خارج لها ولا نقل صدقا ولا
كزا ولو كان خبرا كان ماضيا وما قبل التعليق ولا يانقطع بالفرق بينهما وهذا سال المطلق
رجعا عن قوله طلقته ثانيا **اختلغا** في تحديد الخبر فقبل لا يجد لكونه ضروريا لان كل
واحد علم انه موجود وان لم يكن موجودا معدوما معا وهما خبران خاصان ومطلق
الخبر جزء من معنى الخبر الخاص والعلم بالخبر الخاص موقوف على العلم بالخبر المطلق لتوقف
العلم بالكل على العلم بالجزء واذا كان الخبر الخاص ضروريا يكون الخبر المطلق او لا يكون ضروريا
ولان كل واحد محدد بالضرورة تفرقة بين الخبر وغيره من الاستفهام والامر والنهي وجدان
التفرقة من الشئين مستلزم لسبق تصورهما فوجدان التفرقة من الخبر وغيره مستلزم
لسبق تصور الخبر فيكون تصور الخبر ضروريا لان السابق على الضروري وان لم يكن ضروريا
وقال ان الاستدلال على ان مطلق الخبر ضروري دليل عدم ضروره الخبر اذ الضروري
لا يستل نظرا والاستدلال فان ما يقبله نظري لا ضروري وبجاء عنه بان الاستدلال على ان
العلم بالخبر ضروري لا على حصول الخبر ضرورة وكون العلم بالشئ نظريا او ضروريا بل الاستدلال
فان توقف ضرورة العلم بالخبر على الاستدلال والنظر وقبلها لا يستلزم قبول الخبر لها كاستدلال
على ان العلم يكون الكل اعلم من الجز ضروري ان تصور طرفيه كاف في الجزم بالنسبة بخلاف
الاستدلال على حصول الخبر ضرورة فانه مناف لضرورة الخبر والحاصل انه يجوز ان يكون الخبر
ضروريا وضروريته نظرية والاستدلال على الثاني وقبوله له لا ينافي ضرورة الاول وعدم
قبوله للاستدلال والحق ان الخبر اذ كان ضروريا يكون وصف الضروري لازما يثبت له بحيث اذا
تصور مع الملزوم حصل الجزم بالنسبة منها بلا واسطة فلا يستدل عليه قد عالج الي
التقييد وما يدكر على ضرورة الاستدلال بانه على ثبوت الوصف له ورد الاول من الدليلين
بانه لا يلزم من حصول العلم بالخبر الخاص تصور الخبر وتقدم تصور لان العلم بالضروري بالخبر

الخاص

الخاص هو العلم بالضروري بثبوت النسبة غير مستلزم للعلم بالتصديق لكون التصديق غير الثبوت
واذا انفكر تصور الخبر الخاص عن ثبوت علم يلزم تصور مطلق الخبر من العلم بالجز الخاص ويقال ايضا
ان الخبر المطلق ليس بجز من الخبر الخاص لان الخبر المطلق اهم من الخبر الخاص فلو كان جزا من
الخبر الخاص كان الاحتمال محصورا في الاخص وهو محال فان قيل الاحتمال لا بد وان يكون مشتركا
فيه من جزئياته التي هي تحتها فكان جزا لانه لا معنى لاشتراك الجزئيات فيه سوى كونه جزا
من معناها بحاج لسكون معنى الاحتمال مشترك فيه انه موجود في انواعه والاشخاص التي
هي اخص منه بل معنى موافقة هذا الطبيعة التي عرض لها انها كلية لحد ما تحتها من الطوائف
الخاصة واخترض على الثاني من الدليلين بانه لا يلزم من العلم بالضروري لتفرقة بين الشئين
تصورهما ضرورة على انه يلزم ان يكون الامر ضروريا حينئذ وليس كذلك لان الامر محدود وما
هو محدود لا يكون ضروريا وايضا فان حقائق انواع اللفظ مبينة على الوضع والاصطلاح
الذي لا يمنع سبده فلم يكن ضروريا وهذا الضمني خبر الجبار والمعتزلة في خبر الجبار
الذي يدخله الصدق والكذب ونقض قول القائل محمد صلى الله عليه وسلم مسليمة صادق
في دعوى النبوة فانه لا يدخله الصدق والا كان مسليمة صادقا ولا الكذب والا كان محمد صلى الله
عليه وسلم كذلك فلا يكون الحد منعكسا ومثل قول القائل الكاذب في جميع اخباره كل اخباري
كاذب بان قوله هذا الكذب خبر ولا يدخله الصدق ولا الكذب لانه ان صدق يلزم ان يكون جميع
اخباره كاذبا ومن جملة اخباره هذا فيكون كذا وان كذب كان جميع اخباره مع هذا الخبر كذا لان
القرض انه كاذب في جميع اخباره وصدق في قوله كل اخباري كاذب فنقضا قض فلا يدخله الصدق
والكذب فيلزم عدم الانعكاس ونقض ايضا ملزوم الدور لان معرفة الصدق والكذب متوقفة
على معرفة الخبر لان الصدق هو الخبر المطابق والكذب ضده اي الخبر الغير المطابق فتعريف
الخبر لها دور ونقض ايضا بان الصدق والكذب متقابلان فلا يجتمعان في خبر واحد ويلزم من ذلك
اما امتناع وجود الخبر مطلقا وهو محال واما وجود الخبر مع امتناع اجتماع دخول الصدق
والكذب فيه فيكون الخبر الذي هو المحدود مطابقا مع عدم صدق الحد ملزم عدم الانعكاس
ايضا ونقض ايضا خبر الله تعالى فانه خبر لا يدخله الكذب ملزم عدم الانعكاس ايضا بحاج
ابوها شمع الاول في قول القائل محمد وسليمة صادقان فان خبرا في المعنى احدهما خبر صدق
رسول الله صلى الله عليه وسلم والاخر صدق مسليمة والخبران لا يوصفان بالصدق والكذب

كذب هذا لان

يوسف الصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو خبر ورد هذا الجواب بانه وان كان في معنى خبرين
 لا فائدة احكاما واحدا الشخصين هو غير مانع من وصفه بالصدق والكذب كما لا يمنع في افادة
 حكما واحدا في شخص في قول كل واحد حادث واجاب عنه ابو عبد الله البصري بانه كذب
 لانه اضاف الخبر الى الصدق لهما معا والصدق لاحدهما وهذا الجواب حق ولكن لم يدخل الصدق
 فيلزم الاختلال من هذا الوجه واما المقص يقول القائل المكاد في جميع اخباره فالجواب عنه
 ان كل اخباري كاذب لا محذور اما ان يكون مطابقا للخبر عنه او غير مطابق ان مطابق فصدق
 وان لم يطابق فكذب ولا يخلو عنها فليست تقع عنه الصدق والكذب واما النقض يلزم الدور فلا
 جواب عنه هكذا قاله المصنف لانه لا يجاب وقد اجاب المتأخرين بعد الجواب عن لزوم الدور بان
 الخبر معلوم لنا ضرورة وما ذكرناه لم يقصد به تعريف الخبر بل فصله ويميزه عن غيره فاذا
 عرفنا الصدق والكذب الخبر فلا يكون دورا وهو غير صحيح فانه اذا كان خبرا الخبر عن غير انا
 يكون بالنظر الى الصدق والكذب مسمى الصدق والكذب بالخبر بوجوب توقف كل واحد من
 الامرين في تميزه عن غيره على الاخر وهو الدور فلا يصح لاحكام لو قيل ان الصدق والكذب ان
 دخلا في حد الخبر وميزاه عن غيره فلا نسلم ان الصدق والكذب مفتقر في معرفته الى الخبر بالصدق
 والكذب معلوم لنا بالضرورة لكان اول وفيه نظرفان جعل الصدق والكذب ضروريا محذورا في
 تعريف الصدق والكذب وقيل في ذلك الدور انه انما يلزم اذا عرفنا الخبر بالصدق والكذب
 المصطلحين واما بالخبر المصطلح اما اذا عرفنا الخبر بالصدق والكذب اللغويين او بالمصطلحين
 ثم عرفنا الصدق والكذب بالخبر اللغوي لم يلزم الدور وهذا ضعيف لانه انما يصح ذلك اذا كان
 كلاما من الصدق والكذب والخبر مفهوما لغويا واصطلاحيا وليس كذلك لان مفهومها اللغوي
 بعينه مفهومها الاصطلاحي فلا سقط الدور وقيل في الجواب عن لزوم الدور ان المعنى الذي
 علق به لفظ الخبر معلوم بالضرورة متميز لكل احد غير معلوم من حيث علق به لفظ الخبر
 من هذا الوجه بالصدق والكذب فلا يلزم الدور والحاصل ان الخبر والصدق والكذب مدلولات
 ضرورة مجهولة من جهة انها مدلولات لفظية لا حقيقة لفظية لا حقيقة لفظية
 فلا يعاينها تصور الدور واصبحت عن النقض انها متغايرة لان لا محذور انا هو
 جنس الخبر والصدق والكذب مجتمعان فيه كالسواد والابيض مجتمعان في جنس اللون
 ورد بان الحد وان كان لجنس الخبر فاللازم صدق الحد على كل واحد من الاحاد الشخصية

واللازم

واللازم الوجود ماهية الخبر بدون حدها وهو محال ولا يحق ان احاد الاخبار الشخصية
 مما لا يجمع فيه الصدق والكذب قال المصنف والحق ان الواو وان فادت الجمع لكن المراد الترتيب
 من القسمين خبرا لكن يجب ضلوا الحد عن مثله من الخبرات وحد الخبر بما دخله الصدق والكذب
 ونقص الاشكال من الاولين من الاشكال الواردة على الحد الاول وبان الترتيب وهو ما لا يعرف
 واحيانا المراد قبول الخبر لاحده من الامر من غير عسر وهو جائز لا ترد فيه وهو محذور
 في التحديد واما الترتيب في انصافه باحدهما بعينه وهو غير داخل في الحد والحاصل ان اشتقاق
 مفهوم احدهما من حيث هو مشترك بين الامرين وهو محقق لا ترد فيه ومفهوم احدهما من
 هو معين بخصيص وهو غير محقق لا ترد فيه فيه تزييد والاول هو المعبر في الحد دون
 الثاني وحد الخبر بما يدخله التصديق والتكذيب وقيل ما يدخله التصديق والتكذيب
 ونقص الحد ان بالدور فانه تعريف للخبر بالتصدق والتكذيب المتوقف على الصدق والكذب
 المتوقف على معرفته الخبر والثاني منهما لا ترد به وحدا بوا الحسن البصري بالخبر بالكلام
 المفيد بنفسه نسبة امرا الى امر نفي او اثباتا واحتج بقوله المفيد نسبة عن المفرد غير المستق
 لا بالكلام فان الكلام عنده بصدق على الكلة فانه حد الكلام بما انتظم من الحروف المسبوقة
 المتتمين من غير اعتبار قيد اخر وهذا صادق على الكلة واحتج بقوله بنفسه عن مثل قام من
 المشتقات فان قام في زيد قام بفيد نسبة القيام الى غير زيد لكن لا بنفسه بل بواسطة
 الموضوع الذي هو زيد ويرد على طرد هذا التعريف بان قام الذي هو اي فعل الامر فانه كلام
 بفيد بنفسه نسبة لان قام بفيد بنفسه نسبة القيام الى المامورا ونسبه الظاهر الى الامر
 ويرد ايضا مثل النسب التقييد به كحيوان ناطق فانه افاد بنفسه اثباتا لفظي الحيوان
 وليس خبر وفيه نظرفان المركبات النفسية لا نفس نسبة ولا بنفسه ولا بغيره لكن
 يراد عليه ايضا حكوما احسن زيدا وسائر المركبات الانشائية ثم قال المصنف والمختار ان
 الخبر كلام محكوم فيه بنسبه خارجية اي ثابتة في نفس الامر ذهنية كانت او خارجية
 ومعنى الكلام ما تضمنه من اسناد صحيح عنه الكلة والمركبة الاضافي والمركبة التقييدي
 والمزجي فانه ليس شي منها بكلام والمراد بالنسبة الخارجية الامر الخارج عن كلام النفس
 الثابتة في نفس الامر الذي يتعلق به كلام النفس من غير مطابقة بالمطابقة واللامعة
 سواء كانت تلك النسبة الثابتة في نفس الامر ذهنية محو طلبت القيام او خارجية محو زيد قام

فانه يدل على الحكم الموجود في النفس وهو اسناد الطلب الى المتكلم واسناد القيام الى زيد بالاثبات
وسمي هذا الحكم الكلام النفسي وهو متعلق بامر اخر من حيث المطابقة واللامطابقة وسمي
ذلك الامر النسبة الخارجية فيدخل في هذا التعريف نحو طلبت القيام فانه قد حكم بنفسه لها
خارجي وهو نسبة طلب القيام الى المتكلم في الزمان الماضي وهذه النسبة خارجة عن الحكم
النفسي التي تعلق بها الحكم المعنوي المطابقة واللامطابقة وبخرج الامر حجة فانه دال على
الحكم المعنوي وليس له متعلق خارجي وغير الخبر اي الكلام الذي هو غير الخبر سمي نشأ
وتنبيهها ومن تنبيه الامر والمهي والاستفهام والمقنى والترجي والقسم والنداء واختلفوا
في ان الصيغ التي تقصد بها الوقوع اي الصيغ المستعملة في الشرع ليستحدث بها الاحكام
مثل بحث واشترت وطلقت انشاوا واخبارا والحقا انما انشا لوجوه منها انها غير محكوم
فيها بنسبة خارجية اذ لا خارج له والكلام الذي فيه لم يحكم فيه بنسبة خارجية انشا ومنها
انها لا تقبل صدقا ولا كذبا فلا يكون خبرا لان الخبر قابل للصدق والكذب فان الصدق
والكذب وان لم يصلح لان يكون معرنا للخبر لكنه يكون خاصا مساوية له ومنها انه لو كان
خبرا لكان ماضيا لان صيغته صيغة الماضي واللازم باطل لانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق
لان التعليق هو توقيف دخول الشيء في الوجود على دخول غيره في الوجود وما دخل في الوجود
لا يمكن دخوله توقيف في الوجود على دخول غيره ومنها انه لو كان خبرا لم يقطع بالفرق بينه
ومن غيره من الاخبار في كونها خبرين واللازم باطل فانا يقطع بالفرق بين طلقنا اذا
قصد به وقوع الطلاق وطلقت اذا قصد به الاخبار والذي يدل على هذا الفرق لو قال
الرجل لطلقة الرجعية طلقتك سأل المطلق رجعا عن قوله طلقتك ثانيا ما اذا تكرر القول
انقاع الطلاق والاخبار عن الطلاق السابق ولو لا الفرق لم يسأل **قوله**
نقسم وهو صادق وكاذب لانه اما مطابق او غير مطابق قال الجاحظ وعار عنهما
وزاد الاعتقاد وعدمه مع المطابقة وعدمها واللسان كذا فهو الثالث اخرج بقوله فتى
على انه كذا بام به جنة والمراد الحصر منها والثاني ليس كذب لتقدمه ولا صدق لعدم اعتدائه
صدقه فالأخبار حال الجنون عار عنها ولان من خبر خبرا مطابقا غير معتقد لم يكن
صادقا لانه غير مدور ولا كاذبا لمطابقته وليس لكذب عدم المطابقة واللازم الكذب
في العام المخصوص والمطلق والمقيد ولانه لو اخرج معتقدا للمطابقة ولم يكن لم يكن كاذبا

واللازم

قبول هو

189 واللازم ولا صادقا لعدم المطابقة واجيب بان المراد افتري ولم يفتروا الخبر كاذب لم ليس
لخبرنا ان المجنون لا ينسب اليه خبر لعدم صحة القصد والدرج تاعان المقاصد فان الامة
حاكمة بصدق المكذب رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عدم اعتقاده وكذا به لدن في الرسالة
مع اعتقاده وبخصيص العموم وبعدم الاطلاق من الجواز وليس كذب مثله اطلاق المتكلم
وارادة بعض محامله **هـ** لما فرغ من تعريف الخبر شرع في تفسيره الخبر ينقسم الى صادق
وكاذب ولا واسطه بينهما عند الجمهور لان الخبر لا يحلوا اما ان يكون مطابقا او غير مطابق
والاول هو الصادق والثاني هو الكاذب قال الجاحظ الخبر ينقسم ثلثة اقسام صادق وكاذب
وعار عن الصدق والكذب وذلك لان الخبر مطابق او غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون
معه اعتقاد المطابقة او لا والثاني وهو الذي لا يكون معه اعتقاد المطابقة اما ان يكون
معه اعتقاد اللامطابقة او لا وان كان غير مطابق فاما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة
او لا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة او لا فله ستة اقسام والاول منها وهو الخبر
المطابق مع اعتقاد المطابقة صادق والرابع هو الخبر الغير المطابق مع اعتقاد اللامطابقة كاذب
والاربعة الباقية ليس بصدق ولا كذب وهو الثالث اخرج الجاحظ بقوله تلى افتري على انه
كذابا ام به جنة وجه التمسك لانه لما اخبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن نبوة نفسه حصر الخبار
دعواه النبوة في الافتراء اي المكذب واخبار من به جنة على طريق منع الخلود والثاني اي اخبار من
به جنة ليس بكذب لانهم جعلوه نسبيا للكذب متا بلاله قوله لتقدمه اي تقدم الكذب على الثاني
على سبيل المقابلة ولا صدق لعدم اعتقادهم صدقه فثبت قيم اخر لا يكون صدقا ولا كذبا فاما الخبر
حالة الجنون عار عن الصدق والكذب ولان من خبر خبرا مطابقا غير معتقد لم يكن صادقا لانه
غير مدور فان من خبر ان زيد اعلم على اعتقاد انه ليس بعالم وكان زيدا عالما فان الخبر لا يوصف
بكونه صادقا ولا مستحق المدح على ذلك وان كان خبره مطابقا ولا كاذبا لانه مطابق وايضا ليس
الكذب هو عدم مطابقة الخبر للخبر لانه لو كان الكذب عدم المطابقة لزم الكذب في العام المخصوص
والمطلق المقيد واللازم باطل فان العام المخصوص والمطلق المقيد كثير في كلام الله تعالى والكذب في
كلام الله محال بيان الملازمة ان العام المخصوص والمطلق المقيد غير مطابق للخبر ولانه لو اخرج
خبر معتقدا للمطابقة ولم يكن مطابقا لم يكن كاذبا فانه لو اخرج خبر ان زيدا في الارض على انه فيها ولم
يكن فيها لا يوصف بالخبر كونه كاذبا ولا مستحق الزم على ذلك ولا يوصف انه صادق لعدم مطابقة

الخبر للخبر واجيب عن الالية بان المراد افتري في هذا الاخبار ارام لم يتقبل به صنون وكلام المجنون
للس افترا سواء قصد به الافتراء او لم يقصد المجنون فانه يستلزم عدم خبرية كلامه لانه لا قصد
له يعتقد به ولا شعور فلا يكون محذورا ككلامه خبرا فيكون مرادهم الحصر في كونه خبرا كاذبا وليس
لخبر فان المجنون لا ينسب اليه خبر لعدم صحة القصد كالنايم والساهي اذا صدرت منه صيغة
الخبر فانه لا يكون خبرا وعن الوجهين الاخباريين اننا لا نسلم ان من خبر عن كونه زيدا عالما على اعتقاد
انه ليس بعالم وهو عالم لا يكون صادقا وان كان لا يستحق المخرج على الصدق وكذا لا نسلم ان من
اخبار ان زيدا والدار على اعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها انه ليس كاذبا وان كان لا يستحق الزم
على كذب بل ان المخرج والزم ليس على نفس المصدق والكذب بل المخرج والزم تابعان للمفاد فالصدق
مع قصده يستيقن المخرج والزم ولهذا فان اقامة حاكمه بان الكافر الذي علم منه انه مكذب رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما دق باخباره بنبوة محمد لما كان خبيثا مطابقا للخبر مع اعتقاده انه ليس بنبي
ومكذبه لادى حاكمه مكذبه في نفى الرسالة اي في اخباره انه ليس برسول مع عدم اعتقاده لما اخبر
به لما كان خبره غير مطابق للخبر واما تخصيص العموم وتقييد الإطلاق فانما لم يكن كذبا لانه
من المجاز وصرف اللفظ من مفهومه الحقيقي الى مفهومه المجازي ليس بكذب ومثله الإطلاق
المشترك واردة بعض محامله كما لو قال رايت عينا واراد به العين الجارية دون الباصرة
فانه لا يعد كاذبا وكذا كذا من خبر بشئ بلفظ هو حقيقته في شئ مجاز في آخر واراد به جهة
المجاز دون الحقيقة لا يعد كاذبا كما لو قال ايت سدا واراد به الرجل الشجاع **قول**
تقسيم اخر الخبر من معلوم الصدق ومعلوم الكذب وما لا يعلم واحده منها فالاول ما علمه مطابقة
ضروره اما بنفسه كخبر التواتر او غيره كخبر من وافق ضروري او نظرا كخبر الله تعالى ورسوله صلى
الله عليه وسلم وخبر الاجماع وخبر من علم بحجراته تعالى ورسوله او الاجماع صدقه وخبر من
وافق خبره خبر الصادق والثاني ما خالف معلوم الصدق والثالث منه مضمون الصدق كخبر
من اشتهر بالعدالة ومضمون الكذب كخبر المشهور بالخبايا والكذب وشكوك كخبر المجهول وقول
القبائل كل خبر يعلم صدقه كذب قطعا ولا ينصب له دليل كخبر النخعي بالرسالة غير محقق فانه
مقابل لظنه في تقييده على انه يلزم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم الموقر قاطع صدقها والعادة
هي القاطعة بكذب المتخدر كذا لم يثاره المعجزة لا صرف العقل **فصل** تقسيم اخر للخبر
ينقسم الي خبر معلوم الصدق والي خبر معلوم الكذب والي خبر لا يعلم واحد من صدقه وكذبه

والاول وهو معلوم الصدق ما علم صدقه ضرورية او نظرا وما علم صدقه ضروره اما بنفس
الخبر بتكرره كخبر التواتر او غيره بنفسه كخبر من وافق ضروري او نظرا كخبر الله تعالى ورسوله صلى
ما يكون متعلقه معلوما لكل احد من غير تكرر ونظر وما علم صدقه نظرا كخبر الله تعالى ورسوله صلى
رسوله صلى الله عليه وسلم وخبر الاجماع صدقه بان خبر الله او الرسول واهل الاجماع انه صادق
وخبر من وافق خبره خبر الصادق وكخبر من وافق خبره دليل العقل فان كل واحد منها
علم صدقه بالنظر والاستدلال والثاني وهو معلوم الكذب هو ما خالف معلوم الصدق
باصد الاعتبار ان المذكوره بان يكون مخالف لضرورة العقل ونظره او الحس واخبار التواتر
او النص القاطع او مخالف للاجماع والثالث وهو ما لا يعلم واحد منها ما هو مضمون
الصدق كخبر من اشتهر بالعدالة لوجه صدقه على كذبه وما هو مضمون الكذب كخبر المشهور
بالكذب لوجه كذبه وما هو مستكبر صدقه وكذبه كخبر مجهول الحال وقول القبائل كل خبر
لم يعلم صدقه كذب قطعا لانه لو كان صدقا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل له كاشف عن
صدقه كخبر من ادعى الرسالة وانه اذا كان صدقا نصب عليه المعجزة واذا كان كذبا لم ينصب
فتقوله غير محقق خبر لقوله قول القبائل اي باطل لانه مقابل اي معارض لظنه في تقييده بان يقال
لو كان كذبا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن كذبه على انه يلزم ما ذكره بان يقطع
بكذب كل شاهد وكفر كل مسلم لم يتم دليل قاطع على صدقها والمتخدر بالرسالة اذا لم تظهر المعجزة
الاله على صدقه انما يقطع بكذبه لا لاجل عدم نصب دليل على صدقه بل لاجل العادة فان العادة
هي القاطعة بكذب من ادعى الرسالة اذا لم يثاره المعجزة لا صرف العقل بخلاف الاخبار عن التواتر
المعتادة فان العادة لا تقضي كذبه من غير صادف عقلي **قول** وينقسم الى متواتر
واحد فصل في المتواتر التواتر لغة تتابع اشيا بينها مهلة وفي اصول خبر جماعة مفيد للعالم
نفسه والجماعة فصل عن خبر الواحد مفيد للعالم عن خبر جماعة لا يفيد نفسه عما
افاده بغيره كاخبر المعلوم صدقه بالقرآن او موافقه دليل عقلي او غير ذلك **فصل** تقسيم اخر
لخبر الخبر ينقسم الى متواتر واحد ولما كان المنظر في كل واحد من هذين القسمين هو المقتصد
الاعظم من هذا النوع وحسب التعرض طبيا حيث كل منهما وابتداه المتواتر والتواتر لغة تتابع اشيا
واحد بعد واحد منها مهلة قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلا تنزي ابي رسول لا بعد رسول فتوة
بينها وفي اصطلاح اصول المتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه للعالم بصدقه فاخبر كالجس

للتواتر وبإضافته إلى جماعة خرج عنه خبر الواحد ويقول مفيد للعلم خرج عنه خبر جماعة
لا يفيد العلم بل الظن ويقول بنفسه خرج عنه خبر جماعة أفاد العلم بغيره كالخبر الذي علم
صدق الخبر فيه سبب القرائن الزائدة على ما لا يفكر من التواتر الشرايط المعتمدة والمتواتر
كالمسائل والقرائن الزائدة المفيدة للعلم قد يكون عادية كالقرائن التي يكون على خبر من موت
والده من شق الجيوب والتفجع وقد يكون عقلي كخبر جماعة بسبب البديهة أو الاستدلال
صدقه وقد يكون حمسيه كالقرائن التي يكون على من خبر عن علمه **مسألة**
العقل على أن خبر التواتر بشرط مفيد للعلم بصدقه لا نجد علما ضروريا بالبلاد النائية والام
الماضي والملوك والانبيا مجرد الاخبار كما نجد العلم بالمحسوسات ونذكر ذلك مباحث ما يورد
البراهمة والسنييه تشكيك في الضروري فلا يسمع قالوا اجتماع الخلق الكثير مع تباين
أزمنة خبرهم وأرايهم وأغراضهم على خبر مشترك كما يسمع على طبخ طعام واحد ولو سلم لكل
واحد يمكن كذبه لو انفردوا الجملة مركبة منه فامكن لها فاستحال العلم على أنه يلزم تناقض المعلولين
تعارض تواترين متساويين في الكمية والكيفية فكان باطلا وحصل العلم سقلا للكتابين ما
يضاد الاسلام ولما فرقنا ضرورة من التواتر ومن المحسوسات والبداهيات لان الضروري
لا يحصل في ما خالفنا فان الضروري لا يخالف قلنا مردود فاننا قد علمنا وقوعه ولا يلزم من
ثبوت امر لا حد ثبوته للجملة فان المعلوم الواحد متناه ومعلوماته تعالى غير متناهية والواحد
جزء العشرة ولست العشرة جزءا منها وكل لينة جزء من الدار وليست الدار جزءا منها
وفرض اجتماع تواترين محال واخبار اهل الكتاب ليس على شرط التواتر لحصول العلم وليس
بدهيا لتساوي المحسوس والبدهي بل هو عادي فبحر قصوره عنه في سرعة الحصول مع انه
علم وما خالفنا فغناد والايان خلاف السوفسطانية لكم في المحسوسات عادي والجواب
واحد **د** اتفق العقلاء على أن خبر التواتر بشرط مفيد للعلم بصدقه لانا نجد علما
ضروريا بالبلاد النائية والام الماضي والقرون الخالية والملوك والانبيا والامة والفضلا
المشاهير والوفايح الجارية من السلف الماصر مجرد الاخبار كما نجد العلم بالمحسوسات عند
ادراكها لها بالحواس وما يورده البراهمة والسنييه من قولهم لا علم في المحسوسات تشكيك
في الضروري فلا يسمع فانه قد سقطت كمالهم وظهت بحججهم قالوا ما ذكرناه فرع اجتماع
الخلق الكثير والجم الغفير على الاخبار بخبر واحد وذلك غير مسلم فان اجتماع الخلق الكثير والجم

كنا

الغفير

الغفير مع تباين أزمنة خبرهم وأرايهم وأغراضهم على خبر واحد مشترك عادة كالمشترع
اجتماع اهل بلاد من البلاد على طبخ طعام واحد معين ولو سلم امكان اجتماع الخلق الكثير والجم
الغفير على خبر واحد فكل واحد يمكن أن يكون كاذبا في خبره لو انفردوا الجملة مركبة من كل واحد
فامكن لها ما يمكن لكل واحد بخبر الجملة امكن كذبه فاستحال العلم على أنه يلزم منه تناقض المعلولين
فانه لو جاز أن خبر جماعة ما يفيد العلم الجاز على تظلم في الكمية والكيفية الخبر بتقيص خبرهم
كما لو خبر الاولون بان زيد كان في وقت كذا اميتنا ونقل خبره في ذلك الوقت بعينه فان
حصل العلم بخبر من يلزم اجتماع العلم الضروري لموته وحياته في وقت واحد معين فيلزم تناقض
المعلولين وان حصل العلم باحد الخبرين دون الاخر فلا اولوية مع فرض تساوي الخبرين في الكمية
والكيفية فكان باطلا ولانه لو حصل العلم بخبر الجماعة الكثير لحصل العلم بنقل اهل الكتابين
اليهود والنصارى عن موسى وعيسى ما يضاد الاسلام من الامور المكذبة لرسالة نبينا صلى الله عليه
وسلم التي دلت المعجزات المقاطعة على صدقه فيها ولانه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر
لما فرقنا ضروريه من التواتر ومن المحسوسات والبداهيات في الجمل لان الضروري يختلف
لكن وجدنا فرقا وتواترا بين ما أخبر به اهل التواتر من وجود بعض الملوك وعلما بانه لا واسط
من النفي والاثبات واستحالة اجتماع الضدين وان لحسم الواحد في آن واحد لا يكون في مكانين
ولانه لحصل العلم الضروري بخبر التواتر لما خالفناكم فيه لان الضروري لا يخالف فيه العقلاء
والجواب عن الاول انما علمنا وقوع العلم بخبر التواتر قد علمنا ان اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير
على خبر واحد وعنا اننا لان يلزم من ثبوته لاصلا جملة وامكانه لها ثبوته للجملة وامكانه
لها فان كل واحد من معلومات الله على متناه ومعلوماته تعالى غير متناهية والواحد جزء العشرة
ولست العشرة جزءا من العشرة وكذا كل لينة جزء من الدار وليست الدار جزءا من الدار وعن
الثالث ان فرض اجتماع تواترين محال فانه مما أخبر به على حصول منه العلم بالخبر فسمع اخبار
شاهم في الكمية والكيفية وقرائن الاحوال بما يثاقض ذلك محال وعن الرابع ان اخبار اهل الكتابين
ليس على شرط التواتر لحصول العلم وليس العلم بحصول من خبر كل جماعة ولان خبر كل جماعة تواتر
وعنا الخامسة انه انما يلزم لو ادعينا ان ما حصل من العلم بخبر التواتر من البديهة وليس كذلك
فان العلم بالحاصل خبر التواتر ليس بدهيا لتساوي المحسوس والبدهي بل هو عادي والجم
العادي بحوز قصوره عن البديهة في سرعة الحصول مع انه علم عن السادس ان تخالفناكم

عناد في اصلها جميع المكابر والمجاهدين وذلك غير متصور في العادة من خلق لا يتصور عندهم التواطؤ
 على الخطية لو كان الخلاف في المنع من كونه علما ضروريا كان خلافا للسوفاية لكم في حصول العلم
 بالحسيات فالحاق كون العلم بالمحسوسات ضروريا وما هو جواب السهنية في خلاف السوفاية
 في العلم بالحسيات كون جوابا لنا في خلافهم لنا في التواترات **قول** مسلما الجمهور ان العلم بحسب
 التواتر ضروري واما بالحسن والكيفي نظري والغزالي ضروري بمعنى عدم الحاجة الى الشعور بالواسطة
 مع حصولها في الزمن وليس ضروري بمعنى استغناء عنها اذ لا بد منها وتوقف الرضا وصاحب الاحكام
 لنا لو كان نظريا لا يقتضي في توسط المقدمات والقطع واقمع استفادته ولو وقع لمن ليس من اهل النظر
 كالصبي والسامع الخلاف فيه عقلا كسائر النظريات ابو الحسن لو كان ضروريا ما اقتضى الترتيب
 على علم اخر وقد اقتضى لان العلم به تابع للعلم بان الخبر عنه محسوس من جماعه لا داعي لهم الى الكذب
 وكل ما كان كذا فليس يكذب بلزم ان يكون صدقا فلما منع احتياجه اليه سيق علم بذكر كل علم هو
 عند حصول الخبر قالوا ضرورة الترتيب فقلنا مطرد في سائر الضروريات قالوا لو كان ضروريا
 لعلم كونه ضروريا لعدم حصول العلم من غير مشعور به قلنا معارض مثله في النظرى والحق انه
 لا يلزم من الشعور بالعلم الشعور بوصفه **د** انفق الجمهور من المعها والمتكلمين من الاشاعرة
 والمعتزلة على ان العلم بالحاصل بحسب التواتر ضروري وقال ابو الحسن البصري والكيفي نظري
 وقال الغزالي انه ضروري بمعنى انه لا يحتاج في حصوله الى الشعور بتوسط واسطة مفضية
 اليه مع حصول الواسطة في الزمن وليس ضروري بمعنى انه حاصل من غير واسطة لقولنا
 القديم لا يكون محققا والموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس احدهما
 ان هو لا مع كثرتم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على
 الاخبار عن الواقعة ولكنه لا يتوقف على ترتيب المقدمات بل على منطوق ولا الى الشعور بتوسطها
 وانضابها اليه وتوقف الشريفة الرضى وصاحب الاحكام فيه والاريل على ما ذهب اليه الجمهور
 انه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمات من التواتر والعلم واللازم باطل بالضرورة فان القطع
 حاصل مع انتفاء توسط المقدمات لانه لو كان نظريا لما وقع العلم بحسب التواتر لمن ليس له اهلية
 النظر والاستدلال كالصبيان واللازم باطل ولانه لو كان نظريا لساعة الخلاف فيه بين
 العقلا كسائر النظريات قال ابو الحسن لو كان العلم بحسب التواتر ضروريا لما اقتضى
 اليه تربية علوم متوصل بها اليه هو النظرى واللازم باطل فان العلم بالحاصل بحسب التواتر مقتضى

العلم

العلم بان الخبر عنه من المحسوسات والى العلم بان الخبر عن مع عظيم لا داعي لهم الى توافقهم على الكذب
 والى العلم بان ما كان كذا لا يكون كذا والى العلم بان ما لا يكون كذا يكون صدقا اجاب المصنف عندهما
 لمنع احتياج العلم بحسب التواتر الى سيق العلم بذكر المحسوس بل يعلم هذه الامور عند حصول العلم بحسب
 الخبر المانع من حصول العلم بحسب التواتر ضرورة قالوا لو كان حصول العلم بحسب التواتر ضروريا لما
 امكن فيه صورة الترتيب واللازم باطل جاب ان امكان صورة الترتيب لا ينافي كونه ضروريا فان صورة
 الترتيب مطردة في سائر الضروريات قالوا لو كان ضروريا لعلم كونه ضروريا لان حصول علم الانسان وهو
 لا يشعور به محال فاذا كان العلم ضروريا وجبت لعلم كونه ضروريا وليس كذلك اجاب عنه بانه معارض
 مثله لو كان نظريا لعلم كونه نظريا ثم قال والحق انه لا يلزم من الشعور بالعلم الشعور بوصفه نعم لو كان الوصف
 لازما للعلم بل هو واسطة يلزم من الشعور بالعلم والشعور بالوصف الجزم بثبوت الوصف **قول**
 سلنا اتفقوا في التواتر على شروطا ما في الخبرين فان سلغوا عدد المسع معه التواطؤ على الكذب
 مستند من كل حسم تشاك الطرفيين والواسطة وشروط في الاحكام ان يكونوا عالمين بالظانين
 وسلا احاصه الله لجواز ان لا يقصدهم العلم فاما في المستعين فالظاهر للعلم مع عدمه من قبل انتفاع
 بحصيل الحاصل ومن زعم انه نظري شرط سيق العلم بذكر ومن قال ضروري لم يشترط وضابط
 العلم بحصولها عنده حصول العلم بالخبر لا ان ضابط حصول العلم به سيق حصول العلم بها واختلف
 في قلل العدد فقلل خمسة لان الاربعه منه تركب قبل اثنا عشر بعدد الثقب المسموئين بحصول
 خبرهم وسيل عشرون لقوله تعالى ان منكم عشرون صابرون واربعون اخذوا من الجمعة عند قوم
 وسبعون لا اختيار موسى والصحيح انه لا ينحصر في عدد فضايله ما حصل العلم عنده لاما طعون
 من غير علم بعدد خاص لا متقدما ولا متاخرا والعادة تقطع السبيل اليه وجدانه فانه حاصل
 تزايد الطنون على تدريج حتى كما حصل كمال العقل والتدريج والقوة البشرية لا تنقضي بمرور وادلة
 الحاضر مع عدم مناسبتها مضطربة فان حصول العلم غير لازم عند عدمها ضرورة فقد حصل
 لقوم دون قوم ولو كان موجبا لما اختلف وهو واقع بسبب اختلاف القرابين المعروفة وقوة السماع
 والعلم بها واختلاف الوقايح واختلف في شروط منها تنافي لاما كن وعدم الاختصار في عدد
 مع العدالة وقد شرطها خيرا الاسلام لان الكفر عرصة الكذب والاسلام والعدالة ضابطان
 للصدق والتحقيق ولذا لم يجعل احكامهم محقة قاطعة ولو وقع خبر الكفار لزم صدق النصارى
 في قتل المسيح والتكليف قال من لم يشترط ذلك من قاطعون حصول العلم بدون ذلك فان اهل

ان لا يلزم

مطلب

بلد او جامع اذا اخبروا بواقعه حدثت لهم اناد العلم وهو محصورون وكذا اهل قسطنطينية
اذا اخبروا بقتل ملكهم مثلاً والضايط في التواتر الكثرة المانعة من الكذب وخصوصاً في
الاسلام لادله السعيدة واخبار النصارى باطل لعدم استنوا الطرفين والواسطة ومنها اشتراط
الشبهة المصنوعة فيهم فعلى الكذب ومنها اشتراط البهره اهل الذل والمسكنه فيهم لا مكان
تواضع غيرهم على الكذب لعدم صرفهم من المواخذة وهو باطل لعدم حصول العلم بالمخبر باخبار الشرا
والعظماء الكثيرين غير محسوس بل قد يكون حصوله اسرع لتزعمهم عن الكذب ولا يسع ان يقرر
حصول العلم اما ان يكون شرطاً فالأولى انفق القائلون بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط
واختلفوا في شروطها فاما الشرط المتفق عليها فمنها ما هو راجع الى الخبر ومنها ما هو راجع
الى المستمعين اما ما يرجع الى الخبر من ان بلغوا عدداً معيناً معه تواطؤهم على الكذب يستلزم الى
الحسن لا الى دليل العقل مع تساوي طرفي الخبر ووسطه في هذه الشروط لان خبر كل عصر مستقل
بنفسه فكأن هذه الشروط معتبرة فينبغي في الاحكام ان يكونوا اعماء لا خبرا ولا اظهريين
وقبل الحاجة الى هذا الشرط لانه لا يرد على جميعهم فباطل لانه قد لا يكون جميع عالمين بل يكون
معهم طائفتان ومع هذا حصل العلم وان ارد على البعض فلا يحتاج الى تعرضه لان علم البعض لازم باطل
من الشرط لان الاستناد الى الحسن موجد ان يكون المحسوس عالمين به واما ما يرجع الى المستمعين
فان يكون المستمع شاهداً لا يقبل العلم ما اخبر به مع عدم علمه به قبل ذلك ولا لكان ذلك تحصيلاً
للحاصل وهو متنع ومن زعم ان حصول العلم بخبر التواتر نظري شرط حسب العلم بذلك المجموع
على حصول العلم بخبر التواتر ومن زعم انه ضروري بشرط سبق العلم بالامر لان العلم عند
حاصل عند خبر التواتر خلق الله فان خلق العلم كد علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط وان لم يخلق له
العلم علم اختلاف هذه الشروط او بعضها فضايط العلم بحصول هذه الشروط عنده حصول العلم
بخبر التواتر لان ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط ثم اختلفوا في اقل
عدد يحصل معه العلم فحصل هو خمسة لان ما دون ذلك لا يرفع عنه شبهة تركي الاجماع لتحصيل ثلثة
الظن ولو كان العلم حاصل لا يقولون الا بانه ما كان ذلك لو قيل اقل ذلك اثنا عشر بعد التيقن المعوتين
بنى اسرائيل على ما قال تعالى ويثنا ستم اثني عشر نقيبا واما خصمهم بذكر حصول العلم بحسبهم وقيل اقله عشر
لقوله تعالى ان يكون منكم عشر من صابرون واما خصمهم بذكر حصول العلم بما يحبسون به وقيل اقل ذلك
اربعون اخذ من عدد اهل الجحيم وقيل اقله سبعون لا اختيار مرسى على ما قال تعالى واختار موسى ثوبه سبعين

رجل

رجل المقاتلة واما خصمهم بذكر حصول العلم بما يحبسون به والخصم انه لا يخص في عدد وضابطه
ما حصل العلم عنده وقل عدد يحصل به العلم معلوم بغير معلوم لاننا ناطقون من غير علم بعدد
خاص لا متقدما ولا متأخرا فاننا لا نجد من انفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجوده واسط
وغير ذلك من التواتر عنده ولو كلفنا انفسنا معرفة ذلك عند تواتر الخبرين باسرها للاسوة في الحالة
التي بكل علمنا منها بعد تواتر خبر واحد بعد واحد ولم نجد اليه سبيلا عاردا بل العادة تقطع السبل
الى واحد انه فانه حصل تواتر الخبرين على تدرج خفي كما حصل كمال العقل بعد بقصد التدرج
الخفي والقوة البشرية لا تسع معرفته واذلة الحاصرين لعدد التواتر في مقدار يعينه مع اختلافها
وتعارضها وعدم مناسبتها ولا يتبينها المطلوب مضطربة فان حصول العلم غير لازم عند عدد منها
ضرورية فانه ما من عدد يفرض حصول العلم به يقوم فقلا حصل العلم به لغو اخر ولو كان ذلك العدد
موجبا للعلم ضابطا لحصوله لما اختلف في الاختلاف واقع بسبب الاختلاف في التواتر في المعرفة المقترنة
بالخبر وقوة سماع المستمع وفهمه وادراكه للقرائن واختلاف الوقائع في علمها وحقائقها واختلف
في شروطها واختلاف مواطنهم وتباين ما كنهم اي تباعدوا وان لا يحويهم بل ولا يحصرهم عدد
وهذا السبق لا يقدح في حصول العلم بخبر اهل بلد لقضية شاهدها وقد شرط في الاسلام ان يروي الخبر
قوم لا يحصر عددهم ولا تنوهم تواطؤهم على الكذب لكثرةهم وعدالتهم وتباين ما كنهم ويدوم هذا
الحدس كون اخره كاوله واوله كآخره واسطه كطرفيه فتد اشارة الى شروط بعضها متفق عليها
وبعضها مختلف فيها فقوله لا تنوهم تواطؤهم ويدوم هذا الحدس يشير كل منها الى شرط متفق عليه
وقوله وذلك ان يرويه قوم لا يحصر عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء
والحصر لانه متى كانوا محصورين كان لا مكان للتواطؤ مدخل في خبرهم عادة فاشترط خروجهم
عن الاحصاء والحصر فعلة لذكر الامكان قوله وتباين ما كنهم اي تباعدوا يشير الى اشتراط
اختلاف بلدانهم واوطانهم ومجالاتهم لانه اشد تأثيرا في دفع ما كان التواطؤ قوله وعدالتهم يشير
الى اشتراط الاسلام والعدالة كما ذهب اليه قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا لصدق التحقيق
والكفر والفسق عرضة للكذب والمجازفة ولهذا السبب جعل اجماع المسلمين للعدل وحده قاطعاً ولا
لوقوع العلم بتواتر خبر الكفار للزم العلم بصدق النصارى فيما اخبروا به من قتل المسيح عليه
وسلم نقلوه عنه من كلمة التلميث وكل من شرط ذلك هذا باطل لاننا ناطقون بحصول العلم بخبر التواتر
بدون ذلك فان اهل بلد او جامع اذا اخبروا بواقعه حدثت لهم اناد العلم وان كانوا محصورين كما لو

اخبر اهل قسطنطينية مثل ملكهم والضابط في التواتر الكثرة المانعة من التواضع على
 الكذب وخصوصية الاجل بالاسلام للادلة السميعة دون العقلية واخبار النصارى
 باطل لا تحقق فيه شرط التواتر لعدم استرا الطرفين والواسطة فلا يكون خبرهم موصيا للعلم
 ومن لشروط المختلف فيها اشتراط الشيعة وجود العصوم في الخبرين دفعا لتواطؤهم على
 الكذب وهذا ايضا باطل بما ذكر ومنها اشتراط البهرد في خبر التواتر ان يكون مشتملا على اخبار
 اهل الذمة والمسكنة لا عاذا لم يكن منهم مثل هؤلاء فلا يؤمن تواطؤهم على الكذب لعدم خوفهم من العقوبة
 بخلاف ما اذا كانوا اهل ذمة ومسكنة فان خوف مواضعهم بالكذب يمنعهم من الكذب وهو باطل لخصوص
 العلم باخبار الشرفاء العظام والكثيرين غير محسوس بل قد يكون حصول العلم من خبرهم سريعا لفرغهم
 عن ديلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة اهل الذمة والمسكنة بالكذب لخساستهم والجملة لا تمنع
 ان يكون شيء من هذه الشروط اذا تحقق كان حصول العلم بخبر التواتر مع اسرع من غيره اما
 ان يكون هذا شرط لا معنى له في خبر التواتر عند انتقائه فلا **قول** **مسألة** اذا
 اشتملت اخبار التواتر على معنى كلي مشترك بحجة التصديق او الالتزام مع الاختلاف في الوقائع حصل
 العلم به كوقائع غسرة في الحروب وحالة في الجود وعلم في الشجاعة لان الكل يخبرون به لكن لا
 بعد ان يكون العلم بغيره اسرع لا اتحاد الفاظه ومعانيه وان اتحد المدلولات من جهة
 انضمام الالتزام **و** اذا عرفت ان التواتر يفيد العلم بالخبر الواحد كالخبر عن قتل ملك
 او هجوم بلد فلو بلغ عدد الخبرين اي هذا التواتر لكانت اخبارهم في وقائع مختلفة مشتملة على
 معنى كلي مشترك داخل في ملك الوقائع حتى يكون الاخبار دالة عليه من جهة التصديق وواجب عنها
 لازم لها حتى يكون الاخبار دالة عليه من جهة الالتزام حصل العلم بذلك المعنى الكلي المشترك
 كالخبر الواحد ووردت خارجة عن المحصر عن وقائع غسرة في حروب ووقائع حاتم في جوده ووقائع حاتم
 في شجاعة لان الكل يخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئياته اما بحجة
 التصديق او بحجة الالتزام فكان معلوما من اخبارهم لكن لا بعد ان يكون حصول العلم بغيره اي باس
 التواتر الاول اسرع من حصول العلم به لا اتحاد الفاظه ومعانيه بخلاف هذا الاخر لا اختلاف في الفاظه
 وان اتحد المدلولات من جهة التصديق او الالتزام

بانعام رشا وفضاله
 وصل الله على سيدنا محمد وآله

Süleymanî Kütüphanesi
 Hacı Hamdi Paşa
 532